R. de Vaux

# INSTITUCIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 63

INSTITUCIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Por R. DE VAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1976

R. DE VAUX

# INSTITUCIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1976

Version castellana de ALEJANDRO ROS, revisada por Santos de Carrea, O F M Cap, sobre la edicion original francesa de la obra *Les institutions de l'Ancien Testament* de R DE VAUX, O P, Éditions du Cerf, Paris

*Segunda edicion 1976*

NIHIL OBSTAT El censor, L FELIPE F RAMOS

IMPRIMASE Leon 11 de octubre de 1975

NICANOR DIEZ MIGUEL Vicario general

© *Editorial Herder S A, Barcelona (España) 1964*

ISBN 84-254-0074 0

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL B 40 848-1975 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Napoles 249 - Barcelona

*A los estudiantes de la Escuela Bíblica*
*con los cuales he aprendido cuanto expongo en este libro*

# ÍNDICE

Pags

INTRODUCCIÓN ..... 17

PARTE PRIMERA

EL NOMADISMO Y SUS SUPERVIVENCIAS

Preámbulo ..... 23
I. Organización tribal ..... 26
1. Constitución de las tribus ..... 26
2. Agrupación, división y desaparición de las tribus ..... 28
3. Organización y gobierno de la tribu ..... 29
4. Territorio de la tribu. Guerra y razzia ..... 31
II. La ley de la hospitalidad y de asilo ..... 33
III. Solidaridad tribal y venganza de la sangre ..... 35
IV. Evolución de la organización tribal en Israel ..... 38
V. Supervivencias del nomadismo ..... 40
VI. El ideal nómada de los profetas ..... 42
VII. Los rekabitas ..... 44

PARTE SEGUNDA

INSTITUCIONES FAMILIARES

I. La familia ..... 49
1. Forma de la familia israelita ..... 49
2. La solidaridad familiar. El *go'el* ..... 52
3. Evolución de las costumbres familiares ..... 53
II. El matrimonio ..... 55

Págs.

1. Poligamia y monogamia ..... 55
2. El tipo del matrimonio israelita ..... 58
3. Elección de esposa ..... 62
4. Los esponsales ..... 65
5. Las ceremonias del matrimonio ..... 66
6. El repudio y el divorcio ..... 68
7. El adulterio y la fornicación ..... 70
8. El levirato ..... 71

III. La situación de la mujer. Las viudas ..... 74

IV. Los hijos ..... 77
1. Estima de los hijos ..... 77
2. El nacimiento ..... 79
3. El nombre ..... 80
4. La circuncisión ..... 83
5. La educación ..... 86
6. Adopción ..... 89

V. Sucesión y herencia ..... 91

VI. La muerte y los ritos fúnebres ..... 94
1. Los cuidados tributados al cadáver ..... 94
2. La sepultura ..... 95
3. Ritos de duelo ..... 98
4. Ritos con los alimentos ..... 99
5. Lamentaciones fúnebres ..... 100
6. Interpretación de estos ritos ..... 101

PARTE TERCERA

## INSTITUCIONES CIVILES

I. Cuestiones demográficas ..... 105

II. Los elementos de la población libre ..... 109
1. La evolución social ..... 109
2. Los notables ..... 110
3. El «pueblo del país» ..... 112
4. Ricos y pobres ..... 114
5. Los extranjeros residentes ..... 117
6. Los asalariados ..... 119
7. Los artesanos ..... 120
8. Los comerciantes ..... 121

III. Los esclavos ..... 124
1. El hecho de la esclavitud en Israel ..... 124
2. Los esclavos de origen extranjero ..... 125
3. Los esclavos israelitas ..... 127
4. Número y valor de los esclavos ..... 129
5. Condición de los esclavos ..... 130
6. Las mujeres esclavas ..... 132
7. Los esclavos fugitivos ..... 133



Págs.

8. Manumisión ..... 134
9. Esclavos públicos ..... 135

IV. La concepción del Estado ..... 138
1. Israel y las diversas naciones orientales del Estado ..... 138
2. Las doce tribus de Israel ..... 140
3. La institución de la monarquía ..... 141
4. La monarquía dualista ..... 143
5. Los reinos de Israel y de Judá ..... 145
6. La comunidad posterior a la cautividad ..... 147
7. ¿Existe una concepción israelita del Estado? ..... 147

V. La persona del rey ..... 150
1. El advenimiento al trono ..... 150
2. Los ritos de la coronación ..... 152
3. El nombre de coronación ..... 159
4. Los salmos de entronización ..... 161
5. El rey salvador ..... 163
6. La adopción divina ..... 164
7. El rey y el culto ..... 166

VI. La casa del rey ..... 169
1. El harén ..... 169
2. La reina madre ..... 172
3. Los hijos del rey ..... 174
4. La corte del rey ..... 176
5. La guardia real ..... 179
6. El patrimonio real ..... 180

VII. Los altos funcionarios del rey ..... 184
1. Los ministros de David y de Salomón ..... 184
2. El mayordomo de palacio ..... 187
3. El secretario real ..... 189
4. El heraldo real ..... 190

VIII. La administración del reino ..... 192
1. El reino de David ..... 192
2. La administración salomónica ..... 193
3. Los distritos de Judá ..... 195
4. Los distritos del reino de Israel ..... 196
5. La administración local ..... 197

IX. Hacienda y obras públicas ..... 200
1. Ingresos del rey e ingresos del Estado ..... 200
2. Contribuciones «voluntarias» o excepcionales ..... 201
3. Diezmos ..... 201
4. La prestación personal ..... 203

X. Derecho y justicia ..... 205
1. Las colecciones legislativas ..... 205
2. Las leyes del Oriente antiguo ..... 207
3. Las fuentes del derecho israelita ..... 209
4. Características de la ley israelita ..... 211
5. Poder legislativo y judicial del rey ..... 214
6. Jueces y tribunales ..... 217

Págs.

7. El procedimiento judicial ..... 221
8. El juicio de Dios ..... 223
9. Las penas ..... 225
10. Venganza privada y ciudades de refugio ..... 227
XI. Economía ..... 232
1. La propiedad inmueble ..... 232
2. La hacienda familiar y la gran propiedad ..... 235
3. Las formalidades de transferencia ..... 237
4. Depósito y alquiler ..... 239
5. El préstamo ..... 240
6. La prenda ..... 241
7. La alianza ..... 243
8. El año sabático ..... 244
9. El año jubilar ..... 246
XII. Divisiones del tiempo ..... 249
1. Los antiguos calendarios orientales ..... 249
2. El calendario israelita. El día ..... 252
3. El mes ..... 255
4. La semana ..... 259
5. El año ..... 262
6. El comienzo del año ..... 264
7. Las eras ..... 268
XIII. Pesos y medidas ..... 271
1. La metrología israelita ..... 271
2. Medidas lineales ..... 272
3. Medidas de capacidad ..... 276
4. Medidas de peso ..... 281
5. La moneda ..... 285

PARTE CUARTA

INSTITUCIONES MILITARES

I. Los ejércitos de Israel ..... 291
1. El pueblo en armas ..... 292
2. El ejército profesional ..... 298
3. El ejército de servicio obligatorio ..... 305
II. Plazas fuertes y guerra de asedio ..... 311
1. Las plazas fuertes israelitas ..... 311
2. Las fortificaciones ..... 314
3. Puertas fortificadas y ciudadelas ..... 317
4. La guerra de asedio ..... 320
5. El abastecimiento de agua ..... 323
III. El armamento ..... 326
1. Armas ofensivas ..... 326
2. Armas defensivas ..... 330
IV. La guerra ..... 333



Págs.

1. Sucinta historia militar de Israel ..... 333
2. La dirección de la guerra ..... 337
3. Las consecuencias de la guerra ..... 342
V. La guerra santa ..... 346
1. La noción y los ritos de la guerra santa ..... 347
2. Las guerras santas de los principios de Israel ..... 350
3. La religión y las guerras de la monarquía ..... 352
4. Las guerras religiosas de los Macabeos ..... 355
5. La «Regla de la guerra», de Qumrán ..... 356

PARTE QUINTA

INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Preámbulo ..... 361
I. Los santuarios semíticos ..... 364
1. El territorio sagrado ..... 364
2. Carácter sagrado del lugar de culto ..... 366
3. Elección del lugar de culto ..... 367
4. Los ziggurats ..... 373
5. Los templos ..... 374
6. Los «lugares altos» ..... 376
II. Los primeros santuarios de Israel ..... 382
1. Los lugares de culto de los patriarcas ..... 382
2. El santuario del desierto. La tienda ..... 389
3. El arca de la alianza ..... 392
4. Los santuarios en tierra de Israel antes de la construcción del templo ..... 398
III. El templo de Jerusalén ..... 410
1. El templo de Salomón ..... 411
2. Historia del templo de Salomón ..... 421
3. El templo posterior al destierro ..... 423
4. La teología del templo ..... 426
IV. La centralización del culto ..... 433
1. Santuario central y santuario único ..... 433
2. El templo de Jerusalén y los santuarios rivales ..... 435
3. Las reformas centralizadas ..... 439
4. El Deuteronomio ..... 441
5. Santuarios tardíos fuera de Jerusalén ..... 443
6. Origen de las sinagogas ..... 447
V. La función sacerdotal ..... 449
1. El nombre ..... 449
2. La entrada en funciones ..... 450
3. El sacerdote y el santuario ..... 453
4. El sacerdote y el oráculo divino ..... 454
5. El sacerdote y la enseñanza ..... 458
6. El sacerdote y el sacrificio ..... 460

Págs.

7. El sacerdote como mediador ..... 462
VI. El levitismo ..... 463
1. La etimología ..... 463
2. El sacerdocio hereditario ..... 464
3. La tribu sacerdotal de Leví ..... 465
4. La evolución histórica ..... 466
5. Las ciudades levíticas ..... 472
6. Tribu sacerdotal y tribu profana de Leví ..... 474
7. Origen del levitismo ..... 476
VII. El sacerdocio de Jerusalén bajo la monarquía ..... 479
1. Ebyatar y Sadoq ..... 479
2. Los sadoquitas ..... 482
3. Los sacerdotes y los reyes ..... 484
4. La jerarquía sacerdotal ..... 485
5. Los ingresos de los sacerdotes ..... 487
6. El personal inferior ..... 491
7. ¿Profetas cultuales? ..... 493
VIII. El sacerdocio después de la cautividad ..... 496
1. Sacerdotes y levitas hasta la época de Esdras y Nehemías ..... 497
2. Los levitas en la obra del cronista ..... 500
3. Sadoquitas y aaronitas ..... 505
4. El sumo sacerdote ..... 508
5. Ingresos del templo y de los sacerdotes ..... 514
IX. El altar ..... 518
1. Altares preisraelitas en Palestina ..... 518
2. Altares israelitas fuera del santuario principal ..... 520
3. Los altares del culto en el desierto ..... 521
4. Los altares del templo de Salomón ..... 522
5. El altar de Ezequiel ..... 525
6. Los altares del segundo templo ..... 525
7. Valor religioso del altar ..... 526
X. El ritual de los sacrificios ..... 528
1. El holocausto ..... 529
2. El sacrificio de comunión ..... 531
3. Los sacrificios expiatorios ..... 532
4. Las ofrendas vegetales ..... 536
5. Los panes de oblación ..... 536
6. Las ofrendas de incienso ..... 537
XI. Historia del sacrificio israelita ..... 539
1. La teoría crítica ..... 539
2. Consideraciones generales ..... 540
3. Holocausto y sacrificio de comunión ..... 542
4. Sacrificios expiatorios ..... 545
5. Ofrendas vegetales y ofrendas de incienso ..... 546
6. Conclusión ..... 548
XII. Origen del ritual israelita ..... 549
1. El sacrificio mesopotámico ..... 549



Págs.

2. El sacrificio entre los antiguos árabes ..... 552
3. El sacrificio cananeo ..... 554
4. El origen del ritual sacrificial de Israel ..... 558
5. Sacrificios humanos en Israel ..... 559
XIII. Valor religioso del sacrificio ..... 566
1. El sacrificio, ¿don a una divinidad maligna o interesada? 566
2. El sacrificio, ¿medio mágico de unión con la divinidad? 567
3. El sacrificio, ¿comida del dios? ..... 569
4. Bosquejo de una teoría del sacrificio ..... 570
5. Polémica contra los sacrificios ..... 574
XIV. Los actos secundarios del culto ..... 578
1. La oración litúrgica ..... 578
2. Ritos de purificación y de desecración ..... 581
3. Ritos de consagración ..... 586
XV. Los tiempos sagrados ..... 591
1. El servicio ordinario del templo ..... 592
2. Los calendarios religiosos ..... 594
XVI. El sábado ..... 599
1. Nombre y etimología ..... 599
2. ¿Origen babilónico? ..... 600
3. ¿Origen cananeo? ..... 602
4. ¿Origen quenita? ..... 603
5. La antigüedad del sábado ..... 604
6. Valor religioso ..... 605
7. Evolución del sábado ..... 607
XVII. Las fiestas antiguas de Israel ..... 610
1. Pascua y los ácimos ..... 610
2. La fiesta de las semanas ..... 620
3. La fiesta de los tabernáculos ..... 622
4. ¿Una fiesta de año nuevo? ..... 630
5. ¿Una fiesta de la entronización de Yahveh? ..... 632
XVIII. Las fiestas posteriores ..... 636
1. El día de las expiaciones ..... 636
2. La fiesta de la *ḥănukkah* ..... 640
3. La fiesta de los *purîm* ..... 645

BIBLIOGRAFÍA ..... 649

ÍNDICE ALFABÉTICO ..... 709

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS ..... 733

# INTRODUCCIÓN

Instituciones de un pueblo son las formas de vida social que un pueblo acepta por costumbre, escoge libremente o recibe de una *autoridad. Los individuos se someten a las instituciones, pero éstas,* a su vez, no existen sino en función de la sociedad que dirigen, ya se trate de una sociedad familiar, política o religiosa. Varían con el tiempo y con los lugares, y dependen, hasta cierto punto, de las condiciones naturales: geografía, clima, etc.; pero se distinguen esencialmente de las formas de asociación de las plantas o de los animales y de sus cambios por una intervención, colectiva o individual, de la voluntad humana.

Las instituciones de un pueblo antiguo están, por lo mismo, íntimamente ligadas no sólo al lugar dónde habita, sino también a su historia. Hechas a su medida, llevan la marca de su psicología, de sus ideas sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios. Como la literatura, las artes, las ciencias, la religión, las instituciones son también un elemento y una expresión de la civilización de un pueblo. Para describir y comprender estas formas antiguas, el historiador debe tener en cuenta todos los vestigios del pasado. En primer lugar, los textos, que son siempre más explícitos, pero también los monumentos, incluso los más humildes restos del trabajo humano, todo lo que permita reconstruir las condiciones y el cuadro de vida de ese pueblo.

Estas relaciones múltiples explican el hecho de que las instituciones de Israel hayan sido tratadas siempre como parte de un conjunto más vasto. Amplios estudios les son consagrados en las

obras clásicas de historia: *Geschichte des Volkes Israel*, de R. KITTEL y, sobre todo, para lo referente a los últimos tiempos del Antiguo Testamento, *Geschichte des jüdischen Volkes*, de E. SCHÜRER. Por el contrario, en los estudios recientes de J. PIRENNE, *Les institutions des Hébreux*[1] se sigue el desarrollo de la historia. En otro tiempo se trataba de las instituciones con el título de *Antiquitates hebraicae*. Hoy día se las asocia a la arqueología y, así, las encontraremos estudiadas en I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, [3]1927; F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, 1940; A. G. BARROIS, *Manuel d'Archaéologie biblique* I, 1939; II, 1953. Un amplio espacio se les dedica en las historias de la civilización, A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1919; J. PETERSEN, *Israel, its Life and Culture* I-II, 1926; III-IV, 1940.

Todas estas obras son buenas, y han sido constantemente utilizadas en la composición del presente trabajo. Pero he pensado que las instituciones del Antiguo Testamento podían constituir muy bien el tema de un estudio especial. La fuente principal es evidentemente la Biblia. Fuera de las secciones legislativas o rituales, *la Biblia no trata directamente de cuestiones institucionales.* Sin embargo los libros históricos, proféticos y sapienciales contienen muchas informaciones, tanto más interesantes cuanto que nos revelan lo que en realidad se hacía y no simplemente lo que se hubiera debido hacer. La utilización de estos textos supone una exégesis exacta y una crítica literaria que les asigne una fecha, ya que el desarrollo de las instituciones ha seguido el desarrollo de la historia. La arqueología en sentido propio, es decir, el estudio de los restos materiales del pasado, sólo interviene accesoriamente para reconstruir el cuadro real en el que funcionaban las instituciones: las casas donde vivían las familias, las ciudades que administraban los ancianos del pueblo o las autoridades del rey, las capitales donde residía la corte, las puertas donde se hacía justicia y donde se instalaban los comerciantes con sus balanzas y sus pesos metidos en una bolsa, las murallas que defendía el ejército, las tumbas cerca de las cuales tenían lugar los ritos fúnebres, los santuarios donde los sacerdotes presidían el culto. Para ser comprendidas, las instituciones de Israel deben, finalmente, ser comparadas con las instituciones de los pueblos vecinos, sobre todo Mesopotamia, Egipto y Asia Menor, donde la documentación es sobreabundante, y

1 «Archives d'Histoire du Droit Oriental» IV, 1949, p 51-76, V, 1950, p 99-132, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», I, 1952, p 33-86, II, 1953 p 109-149, III, 1954, p 195-255



también, no obstante la escasez de nuestra información, con las instituciones de los pequeños Estados de Siria y Palestina, entre los cuales Israel se ha sabido tallar un territorio o bien han sido fundados al mismo tiempo que él, y con los que ha tenido contactos de todo género.

El presente libro ofrece solamente las conclusiones de todas estas búsquedas. A manera de introducción, y a causa de su supervivencia tenaz, se exponen primeramente las costumbres nómadas y la organización de las tribus. Se estudian, a continuación, las instituciones familiares, civiles, políticas, militares y religiosas. La obra no está destinada directamente a los especialistas de la ciencia bíblica. Quiere sencillamente servir de ayuda para lograr una lectura más inteligente del Antiguo Testamento. Por este motivo se han multiplicado las referencias al texto de la Biblia y se han evitado intencionadamente las discusiones demasiado técnicas, renunciando a notas eruditas que hubieran llenado facilmente el pie de las páginas. Muchas de las afirmaciones o sugerencias enunciadas en el libro exigirían una justificación más amplia, y suponen opciones de crítica textual, literaria o histórica sobre las que se puede discutir. El autor espera que los lectores le prestarán la suficiente confianza. Si quieren controlar sus afirmaciones y formarse un juicio personal, encontrarán los instrumentos necesarios en las indicaciones bibliográficas agrupadas por capítulos, al final del libro. Dicha bibliografía no es completa. De los trabajos antiguos retiene aquellos que aún no han sido reemplazados, y de los recientes cita sólo aquellos que han parecido más útiles y en los que el autor ha encontrado sus informaciones. Citándolos, quiere reconocer la deuda contraída con sus predecesores, pero, al mismo tiempo, suministra armas contra sí mismo, pues muchos de estos trabajos exponen soluciones diferentes de aquellas que él ha adoptado. El lector curioso irá a ver y después escogerá.

El título delimita la materia del libro a la época del Antiguo Testamento. Al Nuevo Testamento no se alude a no ser a modo de simple esclarecimiento o de adición. En el estudio del Antiguo Testamento, las instituciones ocupan un puesto subordinado, y el lector podrá sentirse, a las veces, lejos del mensaje espiritual y doctrinal que busca en la Biblia. Sin embargo, lo va siempre bordeando y frecuentemente lo alcanza de manera directa. Las costumbres familiares, los ritos fúnebres, la condición de los extranjeros o de los esclavos, las concepciones sobre la persona o función del rey, las relaciones existentes entre la ley, aun la profana, y la

alianza con Dios, la manera de hacer la guerra, todo lleva consigo el reflejo de ideas religiosas, y éstas encuentran en el culto y en la liturgia su expresión consciente. Las instituciones del pueblo escogido preparan y prefiguran las de la comunidad de los elegidos. Todo nos interesa en ese pasado sagrado, pues la palabra de Dios es algo vivo y se percibe mejor su resonancia si se escucha en el ambiente mismo donde ha sido pronunciada.

Jerusalén, junio de 1957

# I

# EL NOMADISMO Y SUS SUPERVIVENCIAS

## PREAMBULO

Los antepasados de los israelitas, y los mismos israelitas al principio de su historia, llevaban una vida nómada o seminómada. Después de volverse sedentarios conservaron rasgos de su primer modo de vida. Un estudio de las instituciones del Antiguo Testamento debe considerar primeramente este estado social por el que ha pasado Israel. El estudio es delicado, pues las tradiciones sobre los orígenes del pueblo han sido, hasta cierto punto, sistematizadas en la Biblia. Conservan sin embargo muchos elementos antiguos, que son altamente interesantes. Se puede explicar también la organización primitiva de Israel, comparándola con la de aquellos pueblos nómadas que le son afines, sea por el lugar de habitación, sea por la raza. Así los árabes de antes del islam, conocidos a través de los textos, y los árabes de nuestros días, que han sido objeto de estudios etnográficos. En todo caso, es necesario guardarse de comparaciones precipitadas, que olvidan ciertas diferencias esenciales. En efecto, restringiéndonos al oriente medio, el nomadismo revistió y reviste hoy — ¿para cuánto tiempo aún? — formas muy variadas.

1) El gran nómada, el verdadero beduino — palabra que significa «hombre del desierto» — es un pastor de camellos. Puede morar o, al menos, atravesar las regiones propiamente desérticas, que reciben menos de 10 cm de lluvia anual. Trashuma sobre largos recorridos y tiene muy pocos contactos con los sedentarios.

2) El pastor de ovejas y cabras es también un verdadero nómada, pero sus rebaños son más débiles, tienen necesidad de

beber más frecuentemente y reclaman un alimento más escogido. Vive, sobre todo, en zona subdesértica, entre las isohietas de 10 a 15 cm, y sus trashumancias son más cortas. Cuando los desplazamientos son considerables, están siempre ligados a itinerarios que pasan por aguadas bastante cercanas entre sí. Está en contacto más frecuente con los países sedentarios, a cuyo linde apacienta sus rebaños.

3) Cuando a la cría del ganado menor se añade la del ganado bovino, entonces el pastor deja de ser un verdadero nómada. Se establece, comienza a cultivar la tierra y a construir casas. Con todo, al menos en invierno y primavera, una parte del grupo vive bajo la tienda con los rebaños. Según los lazos que lo unan al suelo, será seminómada o empezará a ser semisedentario.

Existen, entre estos grandes grupos sociales, estados intermedios y formas híbridas en el límite de sus trashumancias o bien oasis que cultiva mediante siervos.

Ni los israelitas ni sus antepasados han sido nunca verdaderos beduinos, pastores de camellos. Sus padres eran pastores de ganado menor, y cuando los encontramos en la historia, los patriarcas están ya en camino de volverse semisedentarios. Es un primer punto que limita la comparación con los beduinos estudiados por los etnógrafos. Los estudios de éstos han tenido también como objeto tribus dedicadas al pastoreo de ovejas, y que comienzan a estabilizarse en un lugar. Éstas representarían el mismo tipo social que los primeros grupos israelitas. La comparación, en este caso, es más válida. Esto no obstante, existe una diferencia. Los pastores modernos, seminómadas o semisedentarios, son antiguos beduinos que han limitado sus trashumancias y se vuelven sedentarios poco a poco. Conservan aún el recuerdo y ciertas costumbres de la vida libre del gran desierto. Los israelitas no han conservado tales recuerdos, porque ni ellos ni sus antepasados llevaron una vida semejante, y no existía tampoco, en su tiempo, una verdadera «civilización del desierto» que impusiera sus costumbres: el desierto era a sus ojos el refugio de los sin ley, madriguera de salteadores, morada de los demonios y las bestias salvajes. Volveremos sobre el tema, a propósito del llamado «ideal nómada» del Antiguo Testamento.

Con todo, es cierto que los israelitas y sus antepasados han vivido, durante cierto tiempo, una vida nómada o seminómada en el desierto. Ahora bien, esta vida supone unas estructuras sociales y un comportamiento del todo particulares, y ello justifica que se



tome, como punto de comparación y con las debidas reservas, la organización y las costumbres de los árabes nómadas.

En el desierto, la unidad social debe ser, por una parte, bastante restringida, para permitir la movilidad, y por otra parte, bastante fuerte para proteger la propia seguridad: esto lo realiza *la tribu*. Además, en el desierto, un individuo separado de su grupo debe contar con la acogida de los grupos que encuentra a su paso o a los que se agrega. Todos pueden tener necesidad de tal ayuda y todos la deben prestar: es el fundamento de las *leyes de hospitalidad y de asilo*. En el desierto, finalmente, donde no hay ni policía, ni superiores a la tribu, los grupos se hacen solidarios en el crimen y en el castigo: es la *ley de la venganza de la sangre*. Es necesario que nos detengamos un poco a estudiar estos tres hechos sociológicos que parecen los más característicos del nomadismo.

*Capítulo primero*

# ORGANIZACIÓN TRIBAL

## 1. *Constitución de las tribus*

La tribu es un grupo autónomo de familias que se consideran descendientes de un mismo antepasado. A la tribu se la denomina según el nombre o sobrenombre de su antepasado, precedido o no de «hijos de». Los ejemplos árabes son inumerables. En la Biblia, al grupo de los descendientes de Amalek, de Edom, de Moab, se los llama Amalek, Edom, Moab sin la adición de «hijos de». Sin embargo se dice «Israel» o también «hijos de Israel», «Judá» o «hijos de Judá», etc., y siempre «hijos de Ammón», excepto dos casos, de los cuales uno es textualmente incierto. En lugar de «hijos», se puede decir «casa» (en el sentido de familia, descendencia): «la casa de Israel», sobre todo, «la casa de José». Los textos asirios siguen las mismas normas para designar los grupos arameos que vivían en condiciones análogas a las de los primeros israelitas: *bit* (casa) *yakin* y *mar* (hijos) *yakin*, o *bit adini* y *mar adini*. Aún más, a propósito de los israelitas sedentarios del reino del norte, después de Omrí, dicen: *bit ḥumri* y *mar ḥumri*.

Lo que une a los miembros de una misma tribu es el vínculo de la sangre, real o supuesto: se consideran todos «hermanos», en un sentido amplio. Abimélek dice, dirigiéndose a todo el clan de su padre: «Acordaos de que soy hueso vuestro y carne vuestra», Jue 9,2. Todos los miembros del clan de David son para él «hermanos», 1Sam 20,29, y a todos los ancianos de Judá les dice: «Vosotros sois mis hermanos, hueso mío y carne mía», 2Sam 19,13. Cada tribu posee tradiciones propias sobre el antepasado del que pretenden descender. Estas tradiciones no son siempre verídicas,



pero independientemente de su valor, lo importante es que el nómada piense que es de la misma sangre que los otros miembros de la tribu, que las relaciones entre las diferentes tribus se expresen como relaciones de parentesco. Según esto, toda la organización social del desierto se resume en un árbol genealógico.

Esta idea ha dirigido, al principio del islam, la composición de grandes genealogías, cuyo material ha sido coleccionado por Wüstenfeld. Cada tribu se remonta a un antepasado único, y dos tribus aisladas se remontan a dos antepasados que eran hermanos en sentido propio. Estas genealogías, que pueden ser exactas cuando se trata de un pequeño grupo, resultan inevitablemente arbitrarias y artificiales cuando se las quiere extender en el espacio y en el tiempo. En la región del Eufrates medio hay un conjunto de pequeñas tribus, dedicadas al pastoreo de ovejas, que se llaman los *'agêdât*, es decir, los «confederados». El nombre expresa bastante bien el modo como se ha formado la agrupación: sin embargo, esta unión política y económica se traduce en un cuadro genealógico. Este procedimiento condujo a la invención de los antepasados epónimos. Hay una tribu llamada *ḥoza'a*, los «separados», porque se separaron de los *azd* en el momento de la gran dispersión yemenita: los genealogistas le han dado un antepasado individual, que denominan *Ḥoza'a*. Asimismo los *ḥoloŷ*, es decir los «transportados», así llamados porque Omar I los traspasó de los *'adwân* a los *al-ḥariṯ*: sin embargo, según los genealogistas, *Ḥoloŷ* es el sobrenombre de Qais, hijo de Al-Ḥariṯ.

De hecho, además de la descendencia de la sangre, otros muchos elementos pueden intervenir en la constitución de una tribu. La comunidad de morada conduce a la fusión de grupos familiares. Elementos débiles son absorbidos por un grupo vecino más fuerte, o bien muchos grupos débiles se juntan para formar una unidad capaz de permanecer autónoma, es decir, con capacidad para resistir a los diversos ataques. En cuanto a los individuos, su incorporación a una tribu puede realizarse por adopción en una familia — es caso frecuente en los esclavos que han obtenido la libertad — o por aceptación del *šeiḫ* o de los ancianos.

Con todo, el principio queda siempre a salvo, pues el recién llegado es incardinado «de nombre y de sangre» a la tribu, es decir, reconoce al antepasado de la tribu como su propio antepasado, se casará dentro de la tribu y fundará una estirpe. Los árabes dicen que ha sido «genealogizado» (raíz *naṣaba*). Cuando se trata de todo un clan, la fusión es más lenta, pero se llega al mismo resul-

tado, y los extranjeros son finalmente considerados como descendientes de la misma sangre. Un texto de Al-Bakri lo expresa muy bien: «Y los *nahd den zaid* se unieron a los *bene al-ḥariṯ*, se confederaron y se juntaron con ellos totalmente; y los *ŷarm ben rabbân* se unieron con los *bene zubaid*, juntándose y viviendo con ellos, y toda la tribu, con sus confederados, se entroncó al mismo antepasado *(nusibat)*.»

Las tribus israelitas no escaparon a estas vicisitudes. Y también tuvieron que absorber grupos de diferente origen. La tribu de Judá terminó por acoger los restos de la tribu de Simeón; y también incorporó extraños, los calebitas, los yerahmelitas, etc. El proceso seguido está claramente señalado en la Biblia a propósito de los calebitas: originariamente extraños a la federación israelita, pues Caleb era hijo de Yefunné el quenizita (Núm 32,12; Jos 14,6.14; compárese con Gén 15,19; 36,11), se pusieron en relación con Israel desde la estancia en Cades, donde Caleb es designado como representante de Judá para la explotación de Canaán, Núm 13,6; su integración a la tribu viene señalada en Jos 15,13; cf. Jos 14,6-15. Finalmente Caleb es entroncado genealógicamente con Judá: el hijo de Yefunné, se hace hijo de Esrón, hijo de Peres, hijo de Judá, 1Par 2,9.18.24, y hermano de Yerahmeel, 1Par 2,42, otro grupo extranjero, 1Sam 27,10, igualmente unido al tronco de Judá, 1Par 2,9. Es indudable que fusiones semejantes se produjeron con frecuencia, de modo especial en los comienzos, y hay una parte de sistematización en la concepción de las «doce tribus», sin que pueda decirse exactamente hasta qué punto este sistema es artificial. En todo caso debemos tener en cuenta que el número y el orden de las tribus y a veces su nombre, varían según los textos, y estas variantes prueban que no se llegó de un primer golpe al sistema que ha prevalecido.

### 2. *Agrupación, división y desaparición de las tribus*

Las doce tribus de Israel forman una confederación. Se conocen agrupaciones semejantes de tribus árabes. A veces se trata sólo de pequeñas tribus que se unen para hacer frente común contra vecinos poderosos, así los *'agêdât*, los «confederados» del Eufrates medio, mencionados anteriormente. Otras veces se trata de tribus que tienen cierto origen común, que provienen de la escisión de una tribu que era demasiado numerosa. Las nuevas unidades adquieren entonces una autonomía de alcance variable. Conservan, en todo caso, el sentimiento de su parentesco y pueden volver a unirse para realizar empresas comunes, migraciones o guerras, y, en este caso, reconocen un jefe obedecido por todos los grupos o la mayor parte de ellos. Este estado social puede ser estudiado, en la época moderna, en dos grandes federaciones rivales del desierto de Siria, los *'aneze* y los *šammar*. Israel conoció una situación análoga durante su permanencia en el desierto y durante la conquista de Canaán, situación que se prolongó cuando se volvió sedentario durante el período de los jueces. Se ha comparado el sistema de las doce tribus a las anfictionías que agrupaban en torno a un santuario cierto número de ciudades griegas. Esta comparación es interesante pero no debe ser llevada demasiado lejos, ya que las doce tribus no estaban regidas, como las anfictionías, por un organismo permanente, y el sistema no tenía la misma eficacia política. Su importancia era, ante todo, religiosa: juntamente con el sentimiento de su parentesco, la fe común en Yahveh, que todas habían aceptado seguir, Jos 24, era el vínculo que unía las tribus en torno al santuario del arca, donde se encontraban con ocasión de las grandes fiestas.



Puede suceder también que un grupo, demasiado numeroso para poder convivir y utilizar los mismos pastos, se divida y forme dos grupos, que viven en plena independencia. De esta manera se separaron Abraham y Lot, Gén 13,5-13. Sin embargo, los deberes de parentesco subsisten y, cuando Lot es llevado cautivo por los cuatro reyes victoriosos, Abraham corre en su auxilio, Gén 14,12-16.

Una tribu, en lugar de crecer, puede sencillamente ir disminuyendo y por fin desaparecer. Así se debilitó Rubén, comparar Gén 49,3-4 y Dt 33,6. Así desaparece la tribu profana de Leví, Gén 34,25-30; 49,5-7, reemplazada por la tribu sacerdotal, «dispersada en Israel», cf. Gén 49,7. Del mismo modo desaparecerá también Simeón, Gén 34,25-30; 49,5-7, cuyos restos fueron muy pronto absorbidos por Judá, Jos 19,1-9; Jue 1,3s, pues no se nombra en las bendiciones de Moisés, Dt 33, anteriores probablemente al reino de David.

### 3. *Organización y gobierno de la tribu*

Aunque forma un todo, la tribu tiene una organización interna, fundada también en los vínculos de la sangre. Entre los árabes

nómadas quedan fluctuantes los límites y los nombres de estos subgrupos. La unidad de base es naturalmente la familia, *'ahel*, que es un concepto relativamente amplio. Diversas familias emparentadas constituyen una fracción o un clan, que se llama *ḥamûleh* o *'ašireh* según las religiones. La tribu misma se denomina *qabîleh*, antiguamente *baṭn* o *ḥayy*, dos vocablos que expresan la unidad de sangre en que está fundada.

Los israelitas conocieron una organización muy semejante. La *bêt 'ab*, la «casa paterna», es la familia, que comprende no sólo al padre, a la esposa o esposas y a sus hijos no casados, sino también a los hijos casados, con sus esposas e hijos, y a la servidumbre. Varias familias componen un clan, la *mišpaḥah*. Ésta vive ordinariamente en el mismo lugar o, por lo menos se reúne para fiestas religiosas comunes y comidas sacrificiales, 1Sam 20,6.29. Ella asume especialmente la venganza de la sangre. La rigen los cabezas de familia, los *z^eqenîm* o «ancianos». Finalmente, en tiempo de guerra, suministra un contingente, evaluado teóricamente en mil hombres, que está a las órdenes de un jefe, el *šar*. En Jue 8,14 los jefes de Sukkot se distinguen de los «ancianos», en Gén 36,40-43 se enumeran los jefes de los clanes de Edom, que llevan el nombre particular de *'allûp*, quizá relacionado con *'elep*, «mil». El conjunto de los clanes, de los *mišpaḥôt*, constituye la tribu, *šebeṭ* o *maṭṭeh*, dos palabras que se emplean equivalentemente y que designan también el bastón de mando y el cetro real: la tribu congrega a todos los que obedecen al mismo jefe.

La jerarquía de los tres términos, *bêt 'ab*, *mišpaḥah* y *šebeṭ*, está expresada netamente en Jos 7,14-18. Pero sucede también que se emplea a veces un término por otro, como en Núm 4,18; Jue 20,12 (texto hebreo). Makir y Galaad, que son dos clanes de Efraím, se mencionan en la misma línea que otras tribus en el cántico de Débora, Jue 5,14-17.

Entre los árabes, el gobierno de la tribu está en manos del *šeiḥ* o jeque, en unión con los principales cabezas de familia. Esta autoridad se mantiene generalmente en la misma familia, pero no siempre pasa al hijo mayor. En efecto, se atiende mucho al valor personal y se exige que el *šeiḥ* sea prudente, valeroso, generoso... y rico.

No es fácil decir cuál fuera el equivalente del *šeiḥ* entre los israelitas ni con qué nombre se le designaba. Es posible que fuera el *nâśî'*. Éste es el nombre que se da a los jefes de las tribus durante la permanencia en el desierto, Núm 7,2, donde se precisa que



eran «los jefes de las casas paternas, los que estaban a la cabeza de las tribus», cf. Núm 1,16, etc. La misma palabra designa a los jefes de Ismael, Gén 17,20; 25,16, y los ismaelitas, tienen doce *nasî'* correspondientes a otras tantas tribus, donde es evidente el paralelo con Israel. Otro tanto se diga de los madianitas, Núm 25,18; Jos 13,21. Se puede objetar que éstos pertenecen a la tradición sacerdotal, que se suele considerar como la más reciente, y que el mismo término hallamos con frecuencia en Ezequiel, pero también aparece en textos ciertamente antiguos, Gén 34,2; Éx 22,27. Se ha supuesto también que este término designaba a los representantes de las tribus en la anfictionía israelita, pero en este caso se le da un sentido religioso, que no se ve claro en los textos que acabamos de citar. Por lo demás, si existía tal organización y estaba regida por una especie de consejo, es normal que las tribus estuvieran representadas en él en las personas de sus jefes. Únicamente hay que notar que la palabra no estuvo siempre reservada a los jefes de las tribus, sino que se aplicaba también a los dirigentes de fracciones menores; con la misma libertad emplean los árabes el término *šeiḥ*.

### 4. *Territorio de la tribu. Guerra y razzia*

Cada tribu tiene un territorio que se le reconoce como propio y dentro del cual las tierras cultivadas están generalmente bajo el régimen de propiedad privada, pero los pastos son comunes. Los límites quedan a veces fluctuantes y se da el caso de que grupos que pertenecen a diferentes regiones se compenetren en las regiones favorecidas, cuando tales tribus viven en relaciones de buena armonía. Pero la tribu a que pertenece el territorio puede poner sus condiciones y exigir derechos de pasturaje.

Estas libertades dan fácilmente lugar a diferencias, principalmente a propósito del uso de los pozos o de las cisternas. En el desierto, todo el mundo debe saber que tal aguada pertenece a tal grupo, pero sucede que a veces se disputan los títulos y surgen así contiendas entre los pastores. Esto ha sido cosa de todos los tiempos: los pastores de Abraham disputan con los de Lot, Gén 13,7; los servidores de Abimélek usurpan un pozo cavado por Abraham, Gén 21,25; Isaac tuvo dificultad para hacer valer sus derechos sobre los pozos que él mismo había perforado entre Guerar y Bersabée, Gén 26,19-22.

Si los conflictos relativos a las trashumaciones, a los pastos o a las aguadas no se resuelven amistosamente, como en los ejemplos bíblicos que acabamos de citar, dan lugar a guerras. La guerra la decide el *šeiḥ*, y todos los hombres deben seguirle. Ordinariamente el botín se reparte entre los combatientes, pero el jefe tiene derecho a una parte especial, que antiguamente se evaluaba en la cuarta parte de lo recogido y que más recientemente se dejó al arbitrio del jefe mismo. En Israel, en la época de David, el botín se repartía por mitades entre los combatientes y los que se quedan en la retaguardia, quedando siempre una parte reservada al jefe, 1Sam 30,20-25. En Núm 31,25-30, se hace remontar esta institución a la permanencia en el desierto y la parte del jefe se considera como un aprontamiento para Dios y para los levitas.

Cada tribu árabe tiene su grito de guerra y su estandarte. Además, lleva en el combate una litera adornada llamada *'uṭfa*, y más recientemente *merkab* o *abu-dhur*. En tiempos modernos esta litera se lleva vacía, pero en otros tiempos iba en ella la muchacha más hermosa de la tribu para animar a los combatientes. También Israel tenía su grito de guerra, *tᵉrû'ah*, Núm 10,5.9; 31,6; Jos 6,5. 20; Jue 7,20-21; 1Sam 17,20,52; cf. Am 1,14; 2,2; Sof 1,14.16, etc. Este grito de guerra forma parte del ritual del arca de la alianza, 1Sam 4,5; 2Sam 6,15, que es el *palladium* de Israel y cuya presencia en el combate, 1Sam 4,3-11; 2Sam 11,11, recuerda la litera sagrada de los árabes. Las tribus en el desierto, en sus campamentos y en sus marchas, se agrupaban quizá bajo estandartes, *'ôt*, Núm 2,2.

Cuando se confederan varias tribus, adoptan una enseña común, como la bandera del profeta, izada en La Meca y Medina. Con esto se puede a su vez comparar el arca de alianza y el nombre de *yahveh-nissi*, «Yahveh es mi bandera», que se dio al altar erigido por Moisés después de la victoria sobre los amalecitas, Éx 17,15.

La «razzia» es diferente de la guerra: en ella no se trata de matar, sino de recoger botín sin experimentar daños. Es el deporte noble del desierto; supone el empleo de camellas de carrera y de yeguas de raza, y está sujeta a reglas fijas. La antigüedad israelita no conoció nada específicamente análogo. Lo que más se le parece son las incursiones de los madianitas y de los hijos de oriente, montados en sus camellos, en la época de los Jueces, Jue 6,3-6; de menor envergadura son las expediciones de David al Négueb durante su permanencia entre los filisteos, 1Sam 27,8-11.

*Capítulo II*

## LA LEY DE LA HOSPITALIDAD Y DE ASILO

Como ya dejamos dicho, la hospitalidad es una necesidad de la vida en el desierto, necesidad que ha venido a ser una virtud, y una de las más estimadas entre los nómadas. El huésped es sagrado: recibirle es un honor por el que se rivaliza, pero que normalmente corresponde al *šeiḥ*. El forastero puede disfrutar de esta hospitalidad durante tres días, y cuando se marcha, todavía se le debe protección, cuya duración es variable: en algunas tribus «hasta que haya salido de su vientre la sal que ha comido»; en las grandes tribus como los *rwala* de Siria, durante otros tres días y en un radio de 150 kilómetros.

Espontáneamente se presentan a la memoria los paralelos del Antiguo Testamento: Abraham recibe espléndidamente a los tres «hombres» en Mambré, Gén 18,1-8; Labán se apresura a acoger al servidor de Abraham, Gén 24,28-32. Dos relatos, el de los ángeles recibidos por Lot en Sodoma, Gén 19,1-8, y el del crimen de Guibeá, Jue 19,16-24, muestran hasta qué extremos podía llegar el sentimiento de la hospitalidad. Lot y el anciano de Guibeá están dispuestos a sacrificar la honra de sus hijas por la salvaguardia de sus huéspedes, y se da la razón de ello: es sólo porque éstos han entrado bajo sus techos, Gén 19,8 y Jue 19,23.

Otra consecuencia de la vida nómada es la ley de asilo. En este estado social es imposible e inconcebible la existencia de un individuo aislado que no pertenezca a ninguna tribu. Si un hombre es excluido de su tribu a consecuencia de un homicidio o de una ofensa grave o si él mismo se retira de ella por cualquier razón, se

ve en la necesidad de buscar la protección de alguna otra tribu. Viene a ser lo que los árabes modernos designan con el nombre de *daḫil*, «el que ha entrado», y lo que los árabes antiguos denominaban un *ŷâr*. La tribu lo toma bajo su protección, lo defiende contra sus enemigos y practica en su favor la venganza de la sangre. En el Antiguo Testamento hallamos el eco de estas costumbres en la institución del *ger*, que es lo mismo que el árabe *ŷâr*, así como en la de las ciudades de refugio [1].

1 Páginas 117 y 227s.

*Capítulo III*

## SOLIDARIDAD TRIBAL Y VENGANZA DE LA SANGRE

El vínculo de la sangre, real o presunto, crea cierta solidaridad entre los miembros de la tribu. Es un sentimiento extremadamente, vivo, que ha persistido aun mucho tiempo después de iniciarse la vida sedentaria. El honor y el deshonor de cada miembro repercute en todo el grupo. Una maldición se extiende a toda la raza y Dios castiga las faltas de los padres en los hijos hasta la cuarta generación, Éx 20,5. Un jefe valeroso honra a toda una familia, mientras que un grupo entero sufre las consecuencias de la falta de su dirigente, 2Sam 21,1.

Esta solidaridad se expresa, de modo particular en el deber que se impone al grupo, de proteger a sus miembros débiles y oprimidos. A esto responde la institución del *go'el*, que desborda las condiciones del nomadismo y habrá de estudiarse en las instituciones familiares [1].

La obligación más grave del *go'el* israelita es la de asumir la venganza de la sangre, en lo cual se descubre una ley del desierto: el *târ* de los árabes. La sangre de un pariente se debe vengar mediante la muerte del que la ha derramado o, a falta de éste, con la muerte de alguno de su familia; en el interior del grupo no hay lugar a venganza de sangre, sino al castigo o la expulsión del culpable. Los árabes dicen: «*Nuestra* sangre ha sido derramada.» Este deber pesaba primitivamente sobre todos los miembros de la tribu, y su extensión permitía determinar los límites del grupo

1 Página 52

tribal. En la práctica reciente, la obligación es más restringida y no va más allá de la parentela familiar, si bien ésta se toma en sentido bastante amplio. Además, para evitar los asesinatos en cadena, se procura sustituir el *târ* por una compensación que la familia de la víctima acepta espontáneamente o a la fuerza.

La misma ley existía en Israel. En el canto de Lamek, Gén 4, 23-24 está expresada con salvaje violencia:

> He matado a un hombre por una herida,
> a un niño por una contusión.
> A Caín se le venga siete veces,
> pero a Lamek setenta y siete veces.

Lamek es el descendiente de Caín, que fue condenado a vivir en el desierto. Y Caín lleva una «señal», que no es un estigma de condenación, sino una marca que le designa como perteneciente a un grupo en el que la venganza de la sangre se practica en forma despiadada. Esta historia, Gén 4,13-16, explica, sin duda, la razón social de la institución. No trata sólo de procurar una compensación, «hombre por hombre, mujer por mujer», como dirá el Corán, sino que es una salvaguardia: en una sociedad no centralizada, la perspectiva de la deuda de sangre que será preciso pagar, es un freno que contiene a los individuos y al grupo.

La costumbre se mantuvo aun después que los israelitas se hicieron sedentarios. Así, Joab mata a Abner, 2Sam 3,22-27, para vengar la muerte de su hermano Asahel, 2Sam 2,22-23. Sin embargo, la legislación procuró atenuar esta venganza mediante el ejercicio de una justicia pública. La legislación acerca de las ciudades de refugio, Núm 35,9-34; Dt 19,1-13, sanciona la venganza de la sangre, pero la controla exigiendo de antemano un juicio sobre la culpabilidad del asesino y excluyendo el caso de homicidio involuntario[2]. Sólo que, contrariamente al derecho beduino, la legislación israelita no acepta la compensación en dinero, invocando para esto un motivo religioso: la sangre derramada ha profanado el país en que habita Yahveh y debe ser expiada por la sangre del mismo que la ha derramado, Núm 35,31-34.

Ya hemos dicho que la ley de la venganza de la sangre no se practica dentro del grupo mismo. Sólo un caso parece constituir una excepción, 2Sam 14,4-11: para lograr que vuelva Absalón, desterrado después del asesinato de Amnón, la mujer de Teqoa

2 Página 227s



inventa que uno de sus hijos ha sido muerto por su hermano y que los miembros del clan quieren darle muerte; la mujer pide a David que intervenga para que el «vengador de la sangre» no haga morir a su hijo. Pero la decisión de los miembros del clan es normal si se la entiende como castigo del culpable, como también era normal el destierro de Absalón: se trata de la exclusión del culpable. Únicamente es anormal el término «vengador de la sangre» del v. 11, y es posible que en este pasaje no fuera empleado con propiedad.

*Capítulo IV*

# EVOLUCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN TRIBAL EN ISRAEL

Aun sirviéndonos de las analogías del nomadismo árabe para ilustrar la organización primitiva de Israel, importa tener presente que los documentos bíblicos no reflejan en ningún momento la vida tribal en su estado puro. Las tradiciones sobre los patriarcas se refieren a familias, y a lo sumo a clanes, y hay además que reconocer que los relatos sobre la permanencia en el desierto y sobre la conquista de Canaán fueron generalmente esquematizados en ventaja de «todo Israel» y en detrimento de la personalidad de las tribus. La época más favorable para el estudio es la de los jueces, en que se ve que las tribus viven y actúan ora aisladas, ora en asociación. Pero precisamente estas tribus no tenían entonces jefes individuales, sino que en ellas la autoridad la ejercían los ancianos y se presiente que el clan, la *mišpaḥah*, se va a convertir en la unidad social más estable. Esto significa que la organización tribal está comenzando a disolverse. Es consecuencia de la vida sedentaria: la tribu se convierte poco a poco en una unidad territorial que se va fraccionando.

Por lo demás, se trata de un hecho ordinario. El califa Omar I se quejaba de que los árabes instalados en el Iraq hubiesen adoptado la costumbre de apellidarse, no según su ascendencia, sino según sus aldeas. En nuestros días algunos beduinos semisedentarios de Palestina se designan según su residencia actual, los *belqaniyeh*, de El Belqa, los *goraniyeh*, de El Gor, o según su lugar de procedencia, los *ḥaddadin* de *Ma'în*, originarios de *Ḥirbet ḥaddad*, etc. Asimismo, en el cántico de Débora, Jue 5,17, la «tribu»



de Galaad lleva un nombre de país, y ciertos autores atribuyen valor geográfico a los nombres de otras tribus israelitas. Hay que notar también que las bendiciones de Jacob, Gén 49, y las de Moisés, Dt 33, hacen frecuentes alusiones al territorio que habitaban las tribus.

Este mismo marco territorial de las tribus será también modificado por la organización administrativa de la monarquía. Desde luego, se conservará el recuerdo de la pertenencia a tal o cual tribu, pero el clan será la unidad social que se mantendrá y en la que se perpetuarán, hasta cierto punto, las costumbres antiguas En el marco de la vida sedentaria, el clan estará representado por la aldea. En no pocas genealogías de los Paralipómenos, nombres de aldeas harán las veces de nombres de antepasados.

*Capítulo V*

# SUPERVIVENCIAS DEL NOMADISMO

En este nuevo marco se mantuvieron algunas costumbres antiguas y las comparaciones que hemos hecho anteriormente con el nomadismo árabe han invadido con frecuencia el período sedentario de Israel. La venganza de la sangre, que es una ley del desierto, se convirtió en institución permanente, no habiéndose roto nunca la solidaridad del clan.

La lengua, que es más conservadora que las costumbres, ha guardado la marca de las experiencias pasadas. He aquí algunos ejemplos: «tienda» se emplea para designar la casa de los sedentarios, con frecuencia en poesía, pero también en el lenguaje cotidiano, Jue 19,9; 20,8; 1Sam 13,2; 1Re 8,66. Los soldados que se desbandan regresan «cada uno a su tienda», 1Sam 4,10; 2Sam 18,17. Por lo demás, esta expresión no se mantendrá y un poco más tarde se dirá que cada uno regresa «a su casa», 1Re 22,17, o a «su ciudad», 1Re 22,36. El grito de rebelión será: «¡A tus tiendas, Israel!», en tiempo de David, 2Sam 20,1, como también después de la muerte de Salomón, 1Re 12,16. Para decir que se sale muy de mañana, se emplea con frecuencia un verbo que significa «cargar los animales», Jue 19,9; 1Sam 17,20, etc., que es una expresión de los nómadas para indicar que se parte del campamento de madrugada.

Y estas expresiones siguen utilizándose cuando Israel hace ya tiempo que está fijado al terruño, que hace vida de campesino y que tiene por ideal vivir tranquilo, «cada uno bajo su parra y su higuera».



Aunque sea menos significativo, hay que notar también el uso frecuente, en la poesía del Antiguo Testamento, de las metáforas tomadas de la vida nómada. La muerte es la cuerda de la tienda que se ha cortado (o el palo que se ha arrancado), Job 4,21, o la tienda misma que se levanta, Is 38,12. La desolación se expresa por las cuerdas que se rompen, la tienda que se derriba, Jer 10,20, mientras la seguridad es la tienda cuyas cuerdas están bien tirantes con los palos bien firmes, Is 33,20. Para decir que se multiplica el pueblo, se dice que se extiende la tienda, Is 54,2. Son también numerosas las alusiones a la vida pastoril, como es frecuente presentar a Yahveh o a su Mesías como el buen pastor, Sal 23; Is 40,11; Jer 23,1-6; Ez 34, etc.

INSTITUTO BIBLICO-CAMINO TEOLOGICO PASTORAL BIBLIOTECA BILBAO
OBISPADO DE BILBAO BIBLIOTECA

*Capítulo VI*

## EL IDEAL NÓMADA DE LOS PROFETAS

A pesar de estas supervivencias, los textos más antiguos acusan poca estima de la vida nómada. La historia de Caín, Gén 4,11-16, es una condenación del nomadismo puro: Caín es expulsado al desierto en castigo del homicidio de Abel, andará errante y vagabundo, marcado con un signo, el *wasm* de los nómadas del desierto. Es evidente que Abel, que era pastor, Gén 4,2, se lleva todas las simpatías del narrador, pero el texto precisa que era pastor de ganado menor, es decir, que llevaba la misma vida que los patriarcas hebreos, en los límites del verdadero desierto. Caín, antes de su crimen, era agricultor, Gén 4,2. Así pues, en esta historia, el desierto aparece como el refugio de los sedentarios decaídos, de los que están fuera de la ley, como lo era efectivamente antes de la llegada de las grandes tribus camelleras que crearon una civilización del desierto, que tuvo ciertamente su grandeza, que en realidad no fue conocida por los antepasados de los israelitas.

La misma nota desfavorable se descubre en la historia de Ismael: «Su mano estará contra todos, la mano de todos contra él, se establecerá frente a frente de sus hermanos», Gén 16,12. El desierto es la morada de los animales salvajes, de los monstruos y de los demonios, Is 13,21-22; 34,11-15. Al desierto se envía al macho cabrío cargado con todas las faltas del pueblo, Lev 16.

Sin embargo, existe también algo que se ha llamado el ideal nómada del Antiguo Testamento. Los profetas vuelven los ojos al pasado, a los tiempos de la juventud de Israel en el desierto, de



sus desposorios con Yahveh, Jer 2,2; Os 13,5; Am 2,10. Por lo que respecta al presente, condenan el lujo y las facilidades de la vida urbana, Am 3,15; 6,8. En cuanto al porvenir, ven la salvación en un retorno a la existencia del desierto, considerada como una edad de oro, Os 2,16-17; 12,10.

En esta actitud hay una reacción contra la civilización sedentaria de Canaán, con todos sus riesgos de perversión moral y religiosa. Hay también el recuerdo y la nostalgia del tiempo en que Dios había contraído alianza con Israel en el desierto y en que Israel estaba ligado con su Dios. Su ideal no es el nomadismo, sino aquella pureza de la vida religiosa y aquella fidelidad a la alianza. Si hablan de retorno al desierto, no es porque recuerden una vida nómada en gran escala que hubiesen llevado sus antepasados, sino como medio de evadirse de una civilización corruptora. Esta mística del desierto volveremos a encontrarla al final del judaísmo entre los sectarios de Qumrán y, más tarde, en el monaquismo cristiano.

*Capítulo VII*

# LOS REKABITAS

Lo que los profetas exaltaban como un ideal, pero que no pensaron nunca en llevarlo a la práctica, fue realizado por un grupo de extremistas, los rekabitas.

Los conocemos principalmente por Jeremías: para dar una lección al pueblo, el profeta convoca en el templo a los miembros de la familia de Rekab y les ofrece vino. Se niegan a beberlo, alegando que su antepasado Yonadab, hijo de Rekab, les había dado esta orden: «No beberéis nunca vino, ni vosotros ni vuestros hijos; ni tampoco debéis construir casas ni hacer sementeras, ni plantar viñas, ni tener posesiones, sino que habitaréis bajo la tienda, a fin de vivir largos días en un suelo en el que sois como extranjeros *(gerîm)*.» Esta diuturna fidelidad a su antepasado es presentada como ejemplo a los judíos que no seguían la palabra de Yahveh, Jer 35.

Es interesante comparar con este texto una indicación de Jerónimo de Cardia, relativa a los nabateos de fines del siglo IV antes de J.C.: «Es ley entre ellos no sembrar trigo, ni plantar árboles frutales, ni beber vino, ni construir casas; quienquiera que obre de otra manera, es condenado a muerte» (en Diodoro de Sicilia 19, 94). En estos dos textos, de semejanza tan sorprendente, se contiene lo esencial que opone la vida de los nómadas a la de los agricultores sedentarios. Los rekabitas se mantenían voluntariamente al margen de la civilización urbana. Si se hallan en Jerusalén, es porque fueron impelidos por circunstancias excepcionales: se habían refugiado huyendo de los caldeos, Jer 35,11.



Viven normalmente como nómadas, sin hallarse vinculados al suelo. Pero, al mismo tiempo, son fervorosos yahvistas; todos los nombres rekabitas que conocemos son nombres yahvistas, Jer 35,3. Jeremías los presenta como ejemplo, y Yahveh les promete su bendición, Jer 35,19. Como los nómadas, están constituidos en clan: son los *bᵉnê rekab*, forman la *bêt rekab;* pero, al mismo tiempo, constituyen una secta religiosa, y su antepasado Yonadab es un legislador religioso.

A este Yonadab ben Rekab lo conocemos por haber participado en la revolución de Jehú, 2Re 10,15-24. Jehú, cuando fue a Samaría a exterminar el culto de Baal, tomó consigo a Yonadab con la intención de hacerle admirar su «celo por Yahveh», v. 16. Así pues, Yonadab era un yahvista convencido y todos conocían su intransigencia. Este episodio permite situar el origen de los rekabitas hacia el año 840 a. de J.C. Según el testimonio de Jeremías, 250 años más tarde seguían todavía fieles al mismo género de vida.

Se ha tratado de remontar todavía más atrás y relacionar a los rekabitas con los quenitas, aquel grupo de origen no israelita que llevaba una existencia seminómada en los confines o en el interior de Israel, Jue 1,16; 4,11; 5,24; 1Sam 15,4-6; 27,10, y de quienes, según algunos autores, los israelitas habrían tomado el conocimiento del nombre de Yahveh. Esta relación entre los rekabitas y los quenitas se apoya en dos textos de los Paralipómenos, 1Par 2,55 y 4,12. Estos textos son críticamente dudosos y es extraño que mencionen a Rekab o la *bêt rekab* y no hagan alusión a Yonadab. Lo más probable es que el cronista ha querido reunir con la ficción de un lazo genealógico agrupaciones humanas que llevaban poco más o menos el mismo género de vida.

La historia de los rekabitas comienza para nosotros con Jehú y termina en tiempos de Jeremías. No tenemos el menor motivo para considerarlos como sobrevivientes de la época en que Israel llevaba vida nómada, y la Biblia misma dice explícitamente que su regla fue establecida por Yonadab en el siglo IX antes de nuestra era. No es una supervivencia, sino un movimiento de reacción.

# II

# INSTITUCIONES FAMILIARES

*Capítulo primero*

# LA FAMILIA

## 1. *Forma de la familia israelita*

Los etnógrafos distinguen diversos tipos de familias. En el fratriarcado, la autoridad la ejerce el hermano mayor y se transmite, al igual que el patrimonio, de hermano a hermano. Se han reconocido indicios de esta forma social entre los hititas y hurritas, en Asiria y en Elam. Se han querido encontrar trazas también en el Antiguo Testamento: la institución del levirato, del que se hablará a propósito del matrimonio [1], la iniciativa tomada por los hijos de Jacob para vengar el ultraje hecho a su hermana Dina, Gén 34, el papel desempeñado por Labán en el arreglo del matrimonio de su hermana Rebeca, Gén 24. Ninguno de estos ejemplos parece concluyente. Con todo, es necesario reconocer que en el caso de levirato y en algunos rasgos de la historia de Rebeca, puede haber influencia de costumbres asirias o hurritas, dado que se admita, al menos como hipótesis, la existencia, entre los asirios y hurritas, de una fratriarcado primitivo.

El matriarcado es una forma de familia mucho más extendida en las sociedades primitivas. Su característica no está en que la madre ejerza la autoridad, caso raro, sino en la determinación del parentesco por la madre. El niño pertenece a la familia y al grupo social de la madre, no es pariente de los allegados de su padre, y los derechos a la herencia se fijan por la descendencia materna. Según la escuela etnográfica de Graebner y de Schmidt, el matriarcado es una forma vinculada a la civilización del pequeño cultivo, mientras que la civilización pastoril es patriarcal.

Siguiendo a Robertson Smith, muchos autores han creído que

1 Página 71

el régimen matriarcal fue la forma primera de la familia entre los semitas. Para Israel, se buscan vestigios en ciertas costumbres y relatos del Antiguo Testamento. En Gén 20,12, se excusa a Abraham de haber hecho pasar a Sara por hermana, dado que efectivamente era medio hermana y que la desposó. De la misma manera 2Sam 13,13 parece dejar entender que Amnón y Tamar habrían podido desposarse: eran hijos de David, pero no de la misma mujer. El matrimonio con una medio hermana, tanto por parte de la madre como por parte del padre, está prohibido por las leyes de Lev 18,9; 20,17; Dt 27,22; cf. Ez 22,11. Los textos citados indican que no siempre había sido así, y de esto se quiere concluir que, primitivamente, el parentesco se determinaba por la madre. Se recuerda también que la madre era la que escogía el nombre para el recién nacido [2], y que los dos hijos de José, nacidos de mujeres egipcias, no fueron reconocidos como hijos de Israel hasta haber sido adoptados por Jacob, Gén 48,5.

Los argumentos son insuficientes: el texto relativo a los hijos de José no tiene el sentido que se le atribuye, como lo muestra el v. siguiente, Gén 48,6. Los textos relativos a Sara y a Tamar prueban solamente que el matrimonio con una medio hermana no estaba aún prohibido. Por otra parte, no es siempre la madre la que impone el nombre al hijo, Gén 16,15; 17,19; 38,20-30.

Se ha querido encontrar también en la Biblia, en particular en el matrimonio de Sansón en Timna, Jue 14, un tipo raro de unión, en el que la mujer no abandonaría su propio clan, atrayendo a él al marido. Sería un resto del primitivo matriarcado. La cuestión será estudiada a propósito del matrimonio [3].

De todas las maneras y prescindiendo de lo que haya podido ser la prehistoria de Israel, que no podemos conocer, la familia israelita es claramente *patriarcal* según los documentos más antiguos. El término propio para designarla es casa paterna, *bêt 'ab*, las genealogías se nos dan siempre siguiendo la línea paterna y a las mujeres sólo se las nombra excepcionalmente; el pariente más cercano por línea colateral es el tío paterno, cf. Lev 25,49. En el tipo normal del matrimonio israelita, el marido es el señor, *ba'al* de su esposa. El padre tiene sobre los hijos, incluso los casados, si viven con él, y sobre sus mujeres, una autoridad total, que antiguamente llegaba hasta el derecho de vida o muerte: Judá condena a su nuera Tamar acusada de inmoralidad, Gén 38,24.

2. Página 80.
3. Página 62



La familia se compone de aquellos elementos unidos a la vez por la comunidad de la sangre y por la comunidad de habitación. La familia es una casa, y «fundar una familia» se dice «construir una casa», Neh 7,4. La familia de Noé comprende su esposa, los hijos y las esposas de los hijos, Gén 7,1.7. La familia de Jacob agrupa tres generaciones, Gén 46,8-26. A la familia pertenecen también los siervos, los residentes extranjeros o *gerîm* [4], los apátridas, viudas o huérfanos, que viven bajo la protección del jefe de familia. Jefté, hijo ilegítimo y expulsado de casa por sus hermanos, se considera todavía perteneciente a la «casa de su padre», Jue 11,1-7.

Como el término familia en nuestras lenguas modernas, el término *bêt*, casa, es lo suficientemente elástico para comprender incluso el pueblo entero, la «casa de Jacob» o la «casa de Israel», o bien una fracción importante del pueblo, la «casa de José», la «casa de Judá». Puede designar el parentesco en sentido lato: Yaazanyá, el descendiente de Rekab, sus hermanos y todos sus hijos forman la *bêt rekab*, Jer 35,3; los jefes de listas del libro de los Paralipómenos frecuentemente están a la cabeza de grupos muy numerosos, 1Par 5,15.24; 7,7.40; 8,6.10.13; 9,9; 23,24; 24,6...; los jefes de «familias» que vuelven de Babilonia con Esdras traen consigo entre veintiocho y trescientos hombres, Esd 8,1-14.

En sentido amplio, familia se confunde con clan, la *mišpaḥah*. Habitan en un mismo lugar, ocupan una o varias aldeas según la diversa importancia. Así la *mišpaḥah* de los danitas ocupa Sereá y Estaol, Jue 18,11; o bien varios *mišpaḥôt* se hallan en el interior de una misma ciudad, como los grupos judíos y benjaminitas registrados en Jerusalén por Nehemías, Neh 11,4-8, y por el cronista, 1Par 9,4-9. El clan tiene intereses y deberes comunes y los miembros se sienten conscientes de los lazos de sangre que los unen: se llaman «hermanos», 1Sam 20,29.

La unidad social que constituye la familia se manifiesta también en el plano religioso. La pascua es una fiesta de familia que se celebra en cada casa, Éx 12,3-4.46. Cada año, el padre de Samuel conducía a toda la familia en peregrinación a Siló, 1Sam 1,3s.

4. Sobre los *gerim*, cf. p. 117.

## 2. *La solidaridad familiar. El «go'el»*

Los miembros de la familia en sentido amplio se deben ayuda y protección. La práctica particular de este deber se encuentra regulada por una institución de la que se encuentran formas análogas en otros pueblos, por ejemplo, entre los árabes. En Israel toma una forma particular, con un vocabulario especial. Es la institución del *go'el*, palabra procedente de una raíz que significa rescatar, reivindicar, y fundamentalmente proteger.

El *go'el* es un redentor, un defensor, un protector de los derechos del individuo y del grupo. Interviene en cierto número de casos.

Si un israelita ha sido vendido como esclavo para pagar una deuda, deberá ser rescatado por uno de sus parientes cercanos, Lev 25,47-49.

Cuando un israelita se ve precisado a vender su patrimonio, el *go'el* tiene derecho preferente en la compra, pues importa sobremanera evitar la enajenación de los bienes de familia. La ley está codificada en Lev 25,25. Como *go'el*, adquiere Jeremías el campo de su primo carnal Hanameel, Jer 32,6s.

La costumbre queda ilustrada en la historia de Rut, aunque la compra de la tierra se complica con el caso de levirato. Noemí tiene una posesión que la pobreza le obliga a vender; su nuera Rut está viuda y sin hijos. Booz es *go'el* de Noemí y de Rut, Rut 2,20; pero hay un pariente más cercano que puede ejercer el derecho de *go'el* antes que Booz, Rut 3,12; 4,4. Este primer *go'el* estaría dispuesto a comprar la tierra, pero no acepta la doble obligación de comprar la tierra y desposarse con Rut, pues el hijo que naciese de esta unión llevaría el nombre del difunto y heredaría la tierra, Rut 4,4-6. Booz adquiere entonces la posesión de la familia y se desposa con Rut, Rut, 4,9-10.

El relato pone en claro que el derecho del *go'el* se ejercía según cierto orden de parentesco. Dicho orden viene detallado en Lev 25,49: primero el tío, luego el hijo de éste, finalmente los otros parientes. Además, el *go'el* puede, sin ser por ello vituperado, renunciar a su derecho o sustraerse a su deber: el acto de descalzarse, Rut 4,7-8, significa el abandono de un derecho, como el gesto análogo en la ley del levirato, Dt 25,9. Con todo, en este último caso, la manera de proceder reviste un tono infamante. La comparación de esta ley con la historia de Rut parece indicar que



la obligación del levirato la asumía primeramente el clan, al igual que el rescate del patrimonio, y que sólo más tarde se restringió al cuñado [5].

Una de las obligaciones más graves del *go'el* era la venganza de la sangre, estudiada ya a propósito de la organización tribal, a causa de sus relaciones íntimas con las costumbres del desierto [6].

El término *go'el* pasó al lenguaje religioso. Así, a Yahveh, vengador de los oprimidos y salvador de su pueblo, se le llama *go'el* en Job 19,25; Sal 19,15; 78,35; Jer 50,34, etc., y muy frecuentemente en la segunda parte de Isaías: 41,14; 43,14; 44,6.24; 49,7; 59,20, etc.

## 3. *Evolución de las costumbres familiares*

Esta fuerte constitución de la familia es una herencia de la organización tribal. El paso a la vida sedentaria y, sobre todo, el desarrollo de la vida urbana introdujeron transformaciones sociales que han afectado mucho a las costumbres familiares.

La familia deja de valerse por sí sola, pues las exigencias del bienestar material aumentan y el desarrollo de las industrias conduce a una especialización de las actividades.

Sin embargo, los vínculos de la sangre encontraron también su desquite. Probablemente, al igual que en Egipto, los oficios se transmitían de padres a hijos. El sacerdocio, reservado a las familias de Leví, no era sin duda más que un caso límite de una práctica corriente. En algunas aldeas habitaban siempre los operarios de la madera y del hierro, 1Par 4,14; cf. Neh 11,35; en otras los productores de *byssus* 1Par 4,21; en otras los alfareros, 1Par 4,23. Dichas corporaciones de artesanos están dirigidas por un «padre», se denominan *mišpaḥôt*, es decir, sus miembros están unidos por el parentesco o, al menos, se agrupan al modo de familias [7].

Ya no hay, o son pocas, aquellas grandes familias patriarcales, que reunían muchas generaciones en torno a un antepasado. Las condiciones de la vivienda en las ciudades restringen el número de miembros que viven bajo un mismo techo. Las excavaciones

5 Sobre el levirato, cf p 71s
6 Página 35
7 Cf p 120

nos revelan que las casas eran pequeñas. En torno al padre sólo se ven los hijos no casados. Cuando un hijo se casa y funda una nueva familia, se dice que «construye una casa», Neh 7,4. El prólogo del libro de Job, aunque pretende imitar un relato patriarcal, revela fácilmente su época al presentarnos a los hijos de Job de fiestas en casa de cada hermano, Job 1,4.13.18. Amnón y Absalón tienen casa propia, distinta del palacio donde viven David, su padre, y su hermana Tamar no casada, 2Sam 13,7.8.20.

Aunque los esclavos continúan perteneciendo a la familia, son cada vez menos numerosos. Aparece una nueva clase social, los mercenarios a contrata. Ya no existen solamente grupos familiares donde los siervos viven con el señor de la casa; ahora tenemos un rey y sus vasallos, patronos y obreros, pobres y ricos. La transformación se realizó, tanto en Judá como en Israel, en el siglo VIII antes de nuestra era.

El jefe de familia ya no ejerce su autoridad de forma ilimitada. Un padre no puede sin más condenar a muerte a su hijo, aunque se trate de faltas cometidas por un hijo contra su padre o su madre: el juzgar pertenece a los ancianos de la ciudad, Dt 21,18-21. Ya en tiempo de David, se podía apelar al rey en contra de una condenación pronunciada por el clan contra alguno de sus miembros, 2Sam 14,4-11.

El sentimiento de solidaridad decrece y la persona se desliga cada vez más del grupo familiar. El principio de la responsabilidad personal lo establece Dt 24,16; lo encontramos aplicado en 2Re 14,6; lo afirma de nuevo Jer 31,29-30 y se desarrolla ampliamente en Ez 14,12-20; 18,10-20. Por otra parte, el deber de mutua asistencia entre parientes cae en olvido y los profetas se ven obligados a clamar en favor de la viuda y del huérfano, Is 1,17; Jer 7,6; 22,3. La obligación del levirato ya no es tan apremiante como en la historia de Judá y Tamar, Gén 38, y la ley de Dt 25,5-10 admite que uno pueda sustraerse a ella. El ejercicio de la venganza de la sangre queda limitado por la existencia de una justicia estatal y la legislación sobre las ciudades de refugio, Núm 35,9-29; Dt 19,1-13.

*Capítulo II*

# EL MATRIMONIO

## 1. *Poligamia y monogamia*

El relato de la creación de la primera pareja humana, Gén 2,21-24, presenta el matrimonio monógamo como conforme con la voluntad de Dios. Los patriarcas del linaje de Set son presentados como monógamos, por ejemplo, Noé, Gén 7,7, mientras la poligamia hace su aparición en el linaje reprobado de Caín: Lamek tomó dos mujeres, Gén 4,19. Ésta es la idea que se tenía de los orígenes.

En la época patriarcal, Abraham tenía, al principio, una sola mujer, Sara, pero como ésta era estéril, Abraham tomó a su esclava Agar, como se lo había propuesto la misma Sara, Gén 16,1-2. Abraham tomó también como esposa a Quetura, Gén 25,1, pero esto se cuenta después de la muerte de Sara, Gén 23,1-2, y Quetura pudo muy bien haber sido esposa en regla. Sin embargo, Gén 25,6 habla, en plural, de las concubinas de Abraham y parece designar así a Agar y a Quetura. Nahor, que tuvo hijos de su mujer Milka, tiene también una concubina, Reumá, Gén 22,20-24. Asimismo Elifaz, hijo de Esaú, tiene una mujer y una concubina, Gén 36,11-12.

En todo caso, los patriarcas siguen las costumbres de su ambiente. Según el código de Hamurabi, hacia el 1700 antes de nuestra era, el marido no puede tomar otra esposa sino en caso de esterilidad de la primera. E incluso se ve privado de este derecho si su esposa le proporciona una concubina esclava. No obstante, el marido, aun habiendo tenido hijos de su mujer, puede tener una concubina, pero una sola — a menos que ésta misma sea esté-

ril —, pero la concubina no tiene nunca los mismos derechos que la esposa. En la región de Kerkuk, siglo xv a. de J.C., las costumbres son poco más o menos las mismas. Parece, sin embargo, que la mujer estéril está obligada a proporcionar una concubina a su marido.

En todos estos casos se observa una monogamia relativa: no hay nunca sino una sola esposa titular. Pero hay otros ejemplos que rebasan este límite. Jacob toma como esposas a las dos hermanas Lía y Raquel, y cada una de ellas le da su esclava, Gén 29,15-30; 30,1-9. Esaú tiene tres mujeres, las tres con el mismo rango, Gén 26,34; 28,9; 36,1-5. Así, las costumbres del período patriarcal aparecen menos severas que las de Mesopotamia en la misma época. Éstas, no obstante, no tardan en hacerse más laxas. En la colección de derecho asirio, que data de fines del segundo milenio, hay un lugar entre la esposa y la concubina esclava, para la *esirtu*, la «dama del harén»; un hombre puede tener varias *esirtu*, y una *esirtu* puede ser elevada a la categoría de esposa.

En Israel, bajo los jueces y bajo la monarquía, desaparecen las antiguas restricciones. Gedeón tenía «muchas mujeres» y, por lo menos, una concubina, Jue 8,30-31. La bigamia es reconocida como un hecho legal por Dt 21,15-17, y los reyes tenían un harén, a veces numeroso [1].

Parece ser que entonces no había límites. Mucho más tarde, y en forma completamente teórica, el Talmud fijará el número de cuatro para un particular, y de dieciocho para un rey. En realidad, sólo los príncipes podían permitirse el lujo de un harén numeroso. Las gentes corrientes debían contentarse con una o dos mujeres. El padre de Samuel tenía dos esposas, una de las cuales era estéril, 1Sam 1,2. Según 2Par 24,3, el sacerdote Yehoyada había escogido dos mujeres para el rey Joás. No es fácil decir si tal bigamia, a la que se refiere Dt 21,15-17, era muy frecuente. La situación era sin duda la misma que entre los beduinos y los *fellah* de la Palestina moderna, los cuales, no obstante las facilidades que les da la ley musulmana, son raras veces polígamos. A veces, el interés es lo que mueve a procurarse una segunda mujer, pues así se obtiene una sirvienta; sin embargo, con más frecuencia es el deseo de tener numerosos hijos, motivo que figura sobre todo cuando la primera mujer ha resultado estéril o ha dado solamente hijas. A lo cual se añade que la mujer oriental,

1 Cf. p. 169.



que se casa muy joven, pierde pronto su lozanía. Los mismos motivos debieron intervenir en la antigüedad israelita.

La presencia de varias esposas no contribuía, por cierto, a la paz del hogar. La mujer estéril era despreciada por su compañera; así, por ejemplo, Ana por Penina, 1Sam 1,6, aun cuando ésta era esclava, y lo mismo Sara por Agar, Gén 16,4-5. Por el contrario, la mujer estéril tenía celos de la esposa fecunda, como en el caso de Raquel y Lía, Gén 30,1. A estas razones de enemistad se añadían las preferencias del marido por una de ellas, Gén 29,30-31; 1Sam 1,5; la ley de Dt 21,15-17 hubo de intervenir para que los hijos de la mujer menos amada no fuesen desposeídos en favor de los de la esposa preferida. Este rasgo de las costumbres se refleja en el lenguaje, que llama «rivales» a las mujeres de un mismo hombre, 1Sam 1,6; cf. Eclo 37,11.

Parece, no obstante, que la monogamia era el estado más frecuente en la familia israelita. Es sorprendente que los libros de Samuel y de los Reyes, que comprenden todo el período de la monarquía, no señalen entre los particulares más casos de bigamia que el del padre de Samuel, completamente en los principios. Asimismo los libros sapienciales, que presentan un cuadro de la sociedad de su época, no hablan tampoco de poligamia. Salvo el texto de Eclo 37,11, que acabamos de citar y que, por lo demás, se podría interpretar en sentido menos estricto, los numerosos pasajes que conciernen a la mujer en el hogar se comprenden mejor en el marco de una familia estrictamente monógama. Así, por ejemplo, Prov 5,15-19; Ecl 9,9; Eclo 26,1-4, y el elogio de la mujer perfecta, que cierra el libro de los Proverbios, 31,10-31. El libro de Tobías, que es una historia familiar, sólo pone en escena familias monógamas, la del viejo Tobit, la de Ragüel y la que el joven Tobías funda con Sara. Según la imagen del matrimonio monógamo, los profetas representan a Israel como la esposa única que se escoge el Dios único, Os 2,4s; Jer 2,2; Is 50,1; 54,6-7; 62,4-5, y Ezequiel desarrolla la metáfora en una alegoría, Ez 16. Si el mismo profeta compara las relaciones de Yahveh con Samaría y Jerusalén, con un matrimonio con dos hermanas, Ez 23, cf. también Jer 3,6-11, es para adaptar a las condiciones de la historia posterior al cisma político, la alegoría que había propuesto en el cap. 16.

## 2. *El tipo del matrimonio israelita*

Así como la hija no casada está bajo la dependencia del padre, así también la mujer casada está bajo la dependencia de su marido.

El decálogo, Éx 20,17, enumera a la mujer entre las demás posesiones junto con el esclavo y la esclava, el buey y el asno. Al marido se le llama el *ba'al* de una mujer, su dueño, de la misma manera que es el *ba'al* de una casa o de un campo, Éx 21,3.22; 2Sam 11,26; Prov 12,4, etc. Una mujer casada es «posesión» de un *ba'al*, Gén 20,3; Dt 22,22. «Tomar esposa» se expresa por el verbo de la misma raíz que *ba'al* y significa, por tanto, «hacerse dueño», Dt 21,13; 24,1.

Estos usos del lenguaje, ¿indican que la mujer era en realidad considerada como la propiedad de su marido, que había sido comprada por él? La etnografía señala en algunos pueblos tales matrimonios por compra, y con frecuencia se ha dicho que lo mismo había sucedido en Israel. Aparte del vocabulario, se propone como argumento la historia de Raquel y de Lía, que dicen que su padre las había «vendido», Gén 31,15, pero no hay que dar sentido formal y jurídico a esta palabra proferida por mujeres encolerizadas. Sobre todo, se invoca, y con razón, el uso del *mohar*.

El *mohar* es una cantidad de dinero que el novio estaba obligado a entregar al padre de la muchacha. La palabra aparece en la Biblia sólo tres veces, Gén 34,12; Éx 22,16; 1Sam 18,25. El importe podía variar según las exigencias del padre, Gén 34,12, o según la situación social de la familia, 1Sam 18,23. En el caso de un matrimonio impuesto después de la violación de una virgen, la ley prescribe el pago de 50 siclos de plata, Dt 22,29. Pero se trata de una penalidad y el *mohar* ordinario debía de ser inferior a esta suma. Ésta representa poco más o menos lo que el faraón Amenofis III pagaba a las mujeres de Guézer destinadas a su harén. Según Éx 21,32, 30 siclos indemnizaban por la muerte de una esclava, pero también esto era una penalidad. Tratándose del cumplimiento de un voto, 30 siclos representaban el valor de una mujer, pero una muchacha de menos de veinte años se estimaba sólo en 10 siclos, Lev 27,4-5.

El desembolso del *mohar* podía ser sustituido por una prestación de trabajo, como en el caso de los dos matrimonios de Jacob, Gén 29,15-30, o por un servicio señalado, como en el matrimonio de David con Micol, 1Sam 18,25-27, o en el de Otniel con la hija de Caleb, Jos 15,16 = Jue 1,12.



Esta obligación de entregar una suma de dinero, o su equivalente, a la familia de la novia, da evidentemente al matrimonio israelita la apariencia de una compra. Pero el *mohar* se presenta, más que como el precio pagado por la mujer, como una compensación dada a la familia, lo cual, pese a la semejanza exterior, es algo moralmente distinto: el futuro marido adquiere así un derecho sobre su mujer, pero no por eso es la mujer una mercancía. La diferencia salta a la vista si el matrimonio con *mohar* se compara con otro tipo de unión que es verdaderamente una compra: una muchacha podía ser vendida por su padre a otro hombre que la destinaba a ser su concubina o la concubina de su hijo, era esclava y podía ser revendida, aunque no a extranjeros, Éx 21,7-11. Por lo demás, es probable que el padre gozase del usufructo del *mohar* y que éste pasase a manos de su hija en el momento de la sucesión o si la muerte de su marido la reducía a la indigencia. De esta manera podría explicarse la queja de Raquel y de Lía contra su padre que se había «comido su dinero» después de haberlas «vendido», Gén 31,15.

Entre los árabes de la Palestina moderna se observa una costumbre parecida, incluso en el nombre, el *mahr*, que el novio entrega a los padres de la muchacha. Su importe varía según las localidades y la riqueza de la familia, según que la muchacha contraiga matrimonio dentro de la parentela o fuera de su clan, que sea de una misma localidad o de otra. Los interesados no consideran esta paga como verdadera compra, y una parte de la suma se emplea en el equipo de la novia.

Una costumbre análoga, aunque no idéntica, existía en el antiguo derecho babilónico: la *tirḥatu*, que por lo demás no era condición necesaria para el matrimonio, se entregaba por lo regular al padre de la novia, y a veces a la novia en persona. Su importe variaba de 1 a 50 siclos de plata. Esta suma era administrada por el padre, que tenía el usufructo, pero no podía disponer de ella, y volvía a manos de la mujer si quedaba viuda, o a sus hijos después de la muerte de la madre. En el derecho asirio, la *tirḥatu* se entregaba a la muchacha misma. No era un precio de compra, sino que era, según dos explicaciones probables, una compensación a la joven por la pérdida de su virginidad o una dote destinada a ayudar a la mujer si perdía al marido. La misma situación se refleja en los contratos de matrimonio procedentes de la colonia

judía de Elefantina, en los cuales el *mohar* se cuenta entre los bienes de la mujer, aunque en realidad haya sido pagado al padre.

Del *mohar* se distinguen los dones que el joven hacía con ocasión del matrimonio: las dos cosas se distinguen muy bien en Gén 34,12. Estos regalos que se hacían a la muchacha y a su familia eran una recompensa por haber aceptado la petición de mano. Una vez concluido el matrimonio de Rebeca, el siervo de Abraham presenta alhajas y vestidos para la joven y ricos regalos para su hermano y para su madre, Gén 24,53.

La misma costumbre se descubre también en Mesopotamia. Según el código de Hamurabi, el novio distribuía presentes a los padres de la muchacha y, si rompían los esponsales, debían restituir el doble de lo que habían recibido. Según la ley asiria, en la que la *tirḥatu* es ya un don en dinero hecho a la muchacha, el novio le ofrecía al mismo tiempo aderezos y hacía un regalo a su padre.

¿Aportaba también la muchacha su parte al matrimonio, es decir, existía la dote? Esto es difícil de conciliar con el desembolso del *mohar* por parte del novio. En realidad, el *mohar* no existe en casos en que aparece algo que semeja a la dote: el faraón da Guézer como regalo de boda a su hija, cuando Salomón la toma por esposa, 1Re 9,16; cuando la boda de Tobías con Sara, el padre de ésta entrega a Tobías la mitad de su fortuna, Tob 8,21. Pero el matrimonio de Salomón se celebra a la manera egipcia y se sale de las condiciones corrientes, y la historia de Tobías se sitúa en ambiente extranjero. Por lo demás, como Sara es hija única, esta cesión se parece a un anticipo de la herencia. En Israel, los padres podían hacer regalos a su hija con ocasión de la boda, darle una esclava, Gén 24,59; 29,24.29, o bien una tierra, Jos 15,18-19, donde, por lo demás, el don es consecutivo al matrimonio, pero la costumbre de dotar a la hija no se aclimató jamás en tierra judía. Eclo 25,22 parece desechar esta costumbre: «Es objeto de cólera, de reproche y de vergüenza que una mujer mantenga a su marido.»

Sin embargo, según las leyes babilónicas, la joven esposa recibía de su padre algunos bienes, que le pertenecían en propiedad y de los que su marido sólo tenía el usufructo. Se restituían a la mujer si venía a quedar viuda o si era repudiada sin que hubiera culpa de su parte. Las leyes asirias parecen contener disposiciones semejantes.

La mujer, al casarse, deja a sus padres y va a habitar con su marido, queda ligada al clan de éste, al que pertenecerán también



los hijos que dé a su marido. Rebeca deja a su hermano y a su madre, Gén 24,58-59, y Abraham no quiere que su hijo Isaac vaya a Mesopotamia si la mujer que ha escogido no se decide a ir a Canaán, Gén 24,5-8. Sin embargo, algunos matrimonios mencionados en la Biblia, parecen sustraerse a esta regla general. Jacob, casado con Lía y con Raquel, sigue viviendo con su suegro Labán; cuando se fuga, Labán le reprocha el haberse llevado a sus hijas y protesta que son «sus» hijas y que los hijos de ellas son «sus» hijos, Gén 31,26.43. Gedeón tiene una concubina que continúa viviendo con su familia en Siquem, Jue 8,31, y el hijo de ésta, Abimélek, afirma el parentesco que le une al clan de su madre, Jue 9,1-2. Cuando Sansón toma por esposa a una filistea de Timna, la boda se celebra en casa de la mujer, que sigue viviendo con sus padres, adonde Sansón va a visitarla, Jue 14,8s; 15,1-2.

Se ha tratado de ver en estos matrimonios un tipo de unión en que la mujer no abandona la casa paterna, en que el marido va a habitar con ella desligándose así de su propio clan. Es un tipo al que los etnógrafos dan el nombre de matrimonio *beena*, por ser éste el nombre que lleva en la isla de Ceilán, donde se ha estudiado más en particular. Pero la comparación es inexacta. Los catorce años de servicio de Jacob son el equivalente del *mohar*. Si permanece otros seis años en casa de su suegro, Gén 31,41, es porque teme todavía la venganza de Esaú, Gén 27,42-45, y además porque tiene contrato con Labán, Gén 30,25-31. En realidad, Labán no opone a la marcha de Jacob ninguna consideración de derecho matrimonial, Gén 30,25s, sino que únicamente le echa en cara el haberlo hecho en secreto, Gén 31,26-28. De otra manera hubiese hablado si el matrimonio de Jacob lo hubiese integrado al clan de su suegro. En el caso de Gedeón, el texto subraya que se trata de una concubina. La historia del matrimonio de Sansón es más interesante, pero hay que notar que Sansón no vive con su mujer en Timna, sino que únicamente va a visitarla y no es incorporado a su clan. No se trata, pues, de un matrimonio *beena*.

El caso de Gedeón debe más bien compararse a la unión *ṣadiqa* de los antiguos árabes. No es tanto un verdadero matrimonio cuanto una relación aceptada por la costumbre: *ṣadiqa* significa «amante, buena amiga». En cuanto al matrimonio de Sansón, se parece mucho a una forma documentada en Palestina entre los árabes de la región: es un verdadero matrimonio, pero sin cohabitación permanente; la esposa es dueña en su casa y el marido, llamado *ŷôz musarrib*, «esposo visitante», acude como huésped y le lleva

presentes. Las antiguas leyes asirias prevén también el caso en que una mujer casada continúa viviendo con su padre, pero no se ha demostrado que este género de matrimonio, llamado *erebu*, constituya un tipo especial de matrimonio.

### 3. *Elección de esposa*

La Biblia no da ningún informe acerca de la edad en que se casaban las muchachas. La práctica de casar primero a la hija mayor no era universal, Gén 29,26. Parece cierto que se casaba a las hijas muy jóvenes, como se ha hecho durante mucho tiempo y sigue haciéndose todavía en Oriente, y lo mismo debía de suceder con los muchachos. Según las indicaciones de los libros de los Reyes, que ordinariamente dan la edad de cada rey de Judá en el momento de su advenimiento al trono, así como la duración de su reinado y la edad del hijo que le sucede, que es normalmente el primogénito, se puede calcular que Yoyakín se casaría a los 16 años, Amón y Josías ya a los 14; pero estos cálculos se basan en cifras que no son del todo seguras. Más tarde, los rabinos fijarán la edad mínima del matrimonio para las muchachas a los 12 años cumplidos, y los 13 para los muchachos.

En tales condiciones se comprende que la intervención de los padres sea decisiva para la conclusión del matrimonio. No se consulta a la joven y, con frecuencia, tampoco al joven. Para elegir mujer para Isaac, Abraham envía a su servidor, que concluye el asunto con Labán, hermano de Rebeca, Gén 24,33-53 [2]. Sólo después se pide el consentimiento a Rebeca, v. 57-58, que según el paralelo de ciertos textos de Mesopotamia, no es necesario sino porque Rebeca había perdido a su padre y está bajo la autoridad de su hermano. Agar, despedida por Abraham, toma una esposa para Ismael, Gén 21,21, Judá casa a su primogénito, Gén 38,6. Sucede también que el padre oriente la elección de su hijo: Isaac envía a Jacob a casarse con una de sus primas, Gén 28,1-2. Hamor pide la mano de Dina para su hijo Siquem, Gén 34,4-6. Sansón pide a los padres de la muchacha la filistea de que está enamorado, Jue 14,2-3. Esaú, con todo lo independiente que es, tiene en cuenta la voluntad de su padre, Gén 28,8-9. Caleb, Jos 15,16, y Saúl, 1Sam 18,17.19.21.27; 25,44, deciden sobre el matrimonio de sus

2 La mención de Betuel, padre de Rebeca, en el v. 50, es una añadidura: Betuel había muerto y Labán era el jefe de la familia; cf. los v. 33. 53 55 59.



hijas. Al final del Antiguo Testamento, el viejo Tobit aconseja a su hijo sobre la elección de esposa, Tob 4,12-13, y el matrimonio de Tobías se concluye con el padre de Sara en ausencia de la joven, Tob 7,9-12.

Como la petición de la mano se hace a los padres de la muchacha, con ellos es con quienes se discuten las condiciones, especialmente la cuantía del *mohar*, Gén 29,15s; 34,12. En una palabra, lo mismo que hoy, las hijas casaderas proporcionaban a sus padres no pocos quebraderos de cabeza, Eclo 42,9.

No obstante, esta autoridad de los padres no era tal que no dejase lugar en absoluto a los sentimientos de los jóvenes. Había en Israel matrimonios de inclinación. El joven podía manifestar sus preferencias, Gén 34,4; Jue 14,2. Podía decidir por sí mismo sin consultar a sus padres y hasta contra su voluntad, Gén 26,34-35. Más raro es que la joven tome la iniciativa, como la hija de Saúl, Micol, que se enamora de David, 1Sam 18,20.

De hecho, estos sentimientos tenían muchas ocasiones de nacer y de exteriorizarse, pues las jóvenes estaban muy libres. Es verdad que 2Mac 3,19 habla de las jóvenes de Jerusalén que están confinadas en sus casas, pero esta noticia se refiere a la época griega y a una circunstancia extraordinaria. El velo con que se cubrían las mujeres es todavía una práctica más tardía. En épocas antiguas las jóvenes no estaban recluidas y salían sin velo. Apacentaban los ganados, Gén 29,6, iban por agua, Gén 24,13; 1Sam 9,11, iban también a espigar los campos detrás de los segadores, Rut 2,2s, hacían visitas, Gén 34,1. Podían sin dificultad hablar con los hombres, Gén 24,15-21; 29,11-12; 1Sam 9,11-13.

Esta libertad exponía a veces a las muchachas a las violencias de los muchachos, Gén 34,1-2, pero el seductor estaba obligado a casarse con la víctima pagando un elevado *mohar* y no tenía derecho a repudiarla después, Éx 22,15; Dt 22,28-29.

Era costumbre casarse con una pariente: era esto una herencia de la vida tribal. Abraham envía su servidor a buscar esposa para Isaac en su familia de Mesopotamia, Gén 24,4; Isaac, a su vez, envía también allá a Jacob para que se case, Gén 28,2. Labán declara que prefiere dar su hija a Jacob que a un extranjero, Gén 29,19. El padre de Sansón lamenta que éste no tome por mujer a una muchacha de su clan, Jue 14,3. Tobit aconseja a su hijo que escoja mujer dentro de su tribu, Tob 4,12.

Los matrimonios entre primos hermanos eran frecuentes, como por ejemplo el matrimonio de Isaac con Rebeca, el de Jacob con

Lía y Raquel. Esto se estila todavía hoy día entre los árabes de Palestina, donde el joven tiene un derecho estricto a la mano de su prima. Según Tob 6,12-13; 7,10, Sara no puede ser denegada a Tobías porque éste es su pariente más próximo; se dice ser ésta una «ley de Moisés», así en Tob 6,13; 7,11-12. No obstante, en el Pentateuco no hay ninguna prescripción de este tenor; el texto se refiere a los relatos del Génesis sobre los matrimonios de Isaac y de Jacob, cf. especialmente Gén 24,50-51, o quizás a la ley que obliga a las hijas herederas a casarse dentro del clan de su padre para evitar que se enajene el bien de la familia, Núm 36,5-9. Sara es, en efecto, hija única de Ragüel, Tob 6,12. La misma consideración del patrimonio y de los vínculos de la sangre funda la obligación del *levir* para la cuñada que ha quedado viuda [3].

Había, con todo, matrimonios fuera de la parentela, e incluso matrimonios con mujeres extranjeras. Esaú tiene dos mujeres hititas, Gén 26,34; José una egipcia, Gén 41,45; Moisés una madianita, Éx 2,21; las dos nueras de Noemí son moabitas, Rut 1,4; David tiene entre sus mujeres una calebita y una aramea, 2Sam 3,3; el harén de Salomón comprende «además de la hija del faraón, moabitas, amonitas, edomitas, sidonias e hititas», 1Re 11,1; cf. 14,21. Acab toma por esposa a la sidonia Jezabel, 1Re 16,31. Y viceversa, muchachas de Israel se casaban con extranjeros, Betsabé estaba casada con un hitita, 2Sam 11,3, la madre del broncista Hiram, con un tirio, 1Re 7,13-14.

Estas alianzas desiguales que la política aconsejaba a los reyes, se habían hecho frecuentes entre los particulares desde la instalación en Canaán, Jue 3,6. No sólo eran un atentado contra la pureza de la sangre, sino que incluso ponían en peligro la fe religiosa, 1Re 11,4, y estaban prohibidas por la ley, Éx 34,15-16; Dt 7,3-4. Las cautivas de guerra constituían una excepción: se podían tomar por esposas después de una ceremonia que simbolizaba el abandono de su lugar de origen, Dt 21,10-14. Estas prohibiciones no fueron muy respetadas: la comunidad, de regreso de la cautividad, siguió contrayendo matrimonios mixtos, Mal 2,11-12, y Esdras y Nehemías hubieron de adoptar medidas severas, que no parecen haber sido muy eficaces, Esd 9-10; Neh 10,31; 13,23-27.

Sin embargo en el interior de la familia están prohibidos los matrimonios con parientes inmediatos por la sangre o por alianza, pues uno se une con «la sangre de su cuerpo», Lev 18,6, y la

3. Cf infra, p 72



afinidad se consideraba como un lazo igual al de la consanguinidad, cf. 18,17. Estas prohibiciones se refieren, pues, a la prohibición del incesto. Algunas son primitivas, otras se añadieron más tarde; están reunidas sobre todo en Lev 18. Hay impedimento de consanguinidad en línea recta entre padre e hija, madre e hijo, Lev 18,7, entre abuelo y nieta, Lev 18,10, en línea colateral entre hermano y hermana, Lev 18,9; Dt 27,22. El matrimonio con una hermanastra, aceptado en la época patriarcal, Gén 20,12, y todavía en tiempos de David, 2Sam 13,13, está prohibido por las leyes de Lev 18,11; 20,17; el matrimonio entre sobrinò y tía, como el matrimonio del que nació Moisés, Éx 6,20; Núm 26,59, está prohibido por Lev 18,12-13; 20,19. Hay impedimento de afinidad entre un hijastro y su madrastra, Lev 18,8, entre suegro y nuera, Lev 18,15; 20,12; cf. Gén 38,26, entre suegra y yerno, Lev 20,14; Dt 27,23, entre un hombre y la hija o la nieta de una mujer con que se haya casado, Lev 18,17, entre un hombre y la mujer de su tío, Lev 18,14; 20,20, entre cuñado y cuñada, Lev 18,16; 20,21. El matrimonio con dos hermanas, que podía invocar el ejemplo de Jacob, está prohibido por Lev, 18,18.

Los miembros del linaje sacerdotal estaban sujetos a restricciones especiales. Según Lev 21,7, no podían tomar por esposa a una mujer que se hubiese prostituido o que hubiese sido repudiada por su marido. Ez 44,22 añade todavía las viudas a menos que hayan sido viudas de un sacerdote. Para el sumo sacerdote había reglas todavía más estrictas: sólo podía tomar como esposa a una virgen de Israel.

### 4. *Los esponsales*

Los esponsales son la promesa de matrimonio hecha algún tiempo, mayor o menor, antes de la celebración de las nupcias. Era una costumbre que existía en Israel y la lengua árabe tiene un verbo especial para expresar la acción de prometerse: es el verbo *'araś*, empleado once veces en la Biblia.

Los libros históricos dan pocos informes sobre el particular. El caso de Isaac y el de Jacob son particulares: sin duda Rebeca se promete a Isaac en Mesopotamia, pero el matrimonio se celebra cuando ella llega a su residencia en Canaán, Gén 24,67; Jacob espera siete años antes de casarse, pero tiene un compromiso especial con Labán, Gén 29,15-21. El caso de David y de las dos hijas

de Saúl es más claro: Merab le había sido prometida, pero «cuando llegó el momento» fue dada a otro; Micol fue prometida a David a cambio de cien prepucios de filisteos, que él presentó «antes de que pasase el tiempo», 1Sam 18,26-27. En cambio, Tobías se une en matrimonio con Sara apenas se concluye el proyecto del mismo, Tob 7,9-16.

Pero los textos legislativos prueban que los esponsales eran una costumbre reconocida y que tenían efectos jurídicos. Según Dt 20,7, un hombre que se ha comprometido con una muchacha, pero que aún no se ha casado con ella, está dispensado de ir a la guerra. La ley de Dt 22,23-27 reglamenta el caso de una virgen que está prometida y sufre violencia por parte de un hombre que no sea su prometido. Si la violación ha tenido lugar en la ciudad, la prometida es lapidada juntamente con su seductor, puesto que hubiese debido pedir socorro; si fue asaltada en el campo, sólo el hombre es entregado a la muerte, pues la muchacha pudo haber gritado y no ser oída.

La glosa de 1Sam 18,21 conserva probablemente la fórmula que pronunciaba el padre de la muchacha y que garantizaba la validez de los esponsales: «Hoy tú serás mi yerno.» El importe del *mohar* se discutía con los padres en el momento de los esponsales y sin duda se entregaba inmediatamente si, como era lo corriente, se pagaba en dinero.

Los esponsales existían igualmente en Mesopotamia. Se concluían con el desembolso de la *tirḥatu*, equivalente del *mohar*, y acarreaban consecuencias jurídicas. Entre los esponsales y el matrimonio pasaba un tiempo más o menos largo, durante el cual cada una de las partes podía desdecirse, aunque aceptando una penalidad. Las leyes hititas contienen disposiciones análogas.

### 5. *Las ceremonias del matrimonio*

Es interesante observar que en Israel, como en Mesopotamia, el matrimonio es un asunto puramente civil y no es sancionado por ningún acto religioso. Es cierto que Malaquías llama a la esposa «la mujer de tu alianza», *bᵉrît*, Mal 2,14, y que con frecuencia *bᵉrît* se dice de un pacto religioso, pero aquí el pacto no es sino el contrato de matrimonio. En Prov 2,17 se llama al matrimonio «la alianza de Dios», y en la alegoría de Ez 16,8 la alianza del Sinaí viene a ser el contrato de matrimonio entre Yahveh e Israel.



Fuera de estas alusiones probables, el Antiguo Testamento no menciona contrato escrito de matrimonio sino en la historia de Tobías, Tob 7,13. Se conservan diversos contratos de matrimonio procedentes de la colonia judía de Elefantina, que datan del siglo V antes de nuestra era, y en la época grecorromana la costumbre estaba bien establecida entre los judíos. Existía desde muy antiguo en Mesopotamia, y el código de Hamurabi declara inválido un matrimonio concluido sin haber estipulado un contrato. En Israel se redactaban actas de divorcio ya anteriormente a la cautividad, Dt 24,1.3; Jer 3,8: sería, pues, extraño que por aquel tiempo no hubiese habido contratos de matrimonio, y el silencio de los textos es quizá tan sólo accidental.

La fórmula determinante del matrimonio se contiene en los contratos de Elefantina, que están redactados en nombre del marido: «Ella es mi esposa y yo su marido a partir de hoy para siempre»; la mujer no hace ninguna declaración. Se puede hallar un equivalente en Tob 7,11, donde el padre de Sara dice a Tobías: «Desde ahora eres su hermano y ella es tu hermana.» En un contrato del siglo II d.C., descubierto en el desierto de Judá, la fórmula es: «Tú serás mi mujer.»

El matrimonio era ocasión de esparcimientos. La ceremonia principal era la entrada de la novia en casa del esposo. El novio con la cabeza adornada con una diadema, Cant 3,11; Is 61,10, acompañado por sus amigos con panderetas y músicas, 1Mac 9,39, se dirigía a casa de la novia. Ésta estaba ricamente vestida y adornada con alhajas, Sal 45,14-15; Is 61,10, pero cubierta con un velo, Cant 4,1.3; 6,7, y no se descubría hasta la cámara nupcial. Por eso Rebeca se cubrió con un velo al divisar a su prometido Isaac, Gén 24,65, y esta costumbre permitió a Labán sustituir a Raquel por Lía cuando el primer matrimonio de Jacob, Gén 29,23-25. La muchacha, acompañada de sus amigas, Sal 45,15, es conducida cerca del esposo, Sal 45,16; cf. Gén 24,67. Se cantan cantos de amor, Jer 16,9, en los que se celebran las cualidades de los dos esposos y de los que tenemos ejemplos en el Sal 45 y en el Cantar de los Cantares, sea cual sea la interpretación que se les dé, alegórica o literal.

Los árabes de Palestina y de Siria han conservado costumbres análogas: el cortejo, los cánticos nupciales, la velación de la novia. A veces, durante el trayecto, la novia lleva una espada, o se lleva delante de ella y se da también el caso de que ella misma ejecute, avanzando y retrocediendo, la danza del sable. Se ha relacionado

con esto la danza de la sulamita en Cant 7,1. En algunas tribus la novia trata, por juego, de escaparse de su novio, que debe simular conquistarla por la fuerza. Se ha tratado de explicar estos juegos como una supervivencia del matrimonio por rapto, del que se dice hallar un vestigio en el Antiguo Testamento: el rapto por los benjaminitas, de las muchachas que bailaban en las viñas de Siló, Jue 21,19-23. Estos paralelos no parecen tener fundamento. El gesto de blandir la espada tiene valor profiláctico: corta la mala suerte y ahuyenta a los demonios. Nada indica que la danza de la sulamita sea una danza del sable, y el episodio de Siló se explica por las circunstancias mencionadas en el relato.

Luego se celebra el gran festín, Gén 29,22; Jue 14,10; Tob 7,14. En estos tres casos la comida tiene lugar en casa de los padres de la novia, pero las condiciones son particulares. Por regla general se daba ciertamente en casa del novio, cf. Mt 22,2. La fiesta duraba normalmente siete días, Gén 29,27; Jue 14,12, y podía prolongarse hasta dos semanas, Tob 8,20; 10,7. Sin embargo, el matrimonio se consumaba ya la primera noche, Gén 29,23; Tob 8,1. De esta noche nupcial se conservaba el lienzo manchado de sangre que probaba la virginidad de la novia y que servía de prueba en caso de calumnia del marido, Dt 22,13-21. La misma ingenua costumbre existe todavía en Palestina y en otros países musulmanes.

### 6. *El repudio y el divorcio*

El marido puede repudiar a su mujer. El motivo reconocido por Dt 24,1 es que «ha hallado una tara que imputarle». La expresión es muy genérica y en época rabínica se discutía vigorosamente sobre el alcance de este texto. La escuela rigorista de Samay no admitía como causa de repudio sino el adulterio y las malas costumbres, pero la escuela más laxa de Hilel se contentaba con cualquier motivo, incluso fútil, como que la mujer hubiese guisado mal un plato o, sencillamente, que otra mujer le gustaba más al marido. Ya Eclo 25,26 decía al marido: «Si tu esposa no obedece a tu señal o a tu mirada, sepárate de ella.»

La formalidad del repudio era sencilla: el marido hacía una declaración contraria a la que había concertado el matrimonio: «Ella no es ya mi esposa y yo no soy ya su marido», Os 2,4. En la colonia de Elefantina, decía delante de testigos: «Me divorcio de mi mujer», literalmente: «Odio a mi mujer.» En Asiria, decía:



«La repudio», o bien: «Ya no eres mi mujer.» Pero, en Israel, como en Mesopotamia y en Elefantina, el marido debía redactar un acta de repudio, Dt 24,1.3; Is 50,1; Jer 3,8, que permitía a la mujer volverse a casar, Dt 24,2. En las cuevas de Murabba'at se ha descubierto un acta de repudio de principios del siglo II d.C.

La ley ponía pocas restricciones al derecho del marido: un hombre que hubiese acusado falsamente a su mujer de no ser virgen al casarse con él, no podía ya repudiarla nunca, Dt 22,13-19; asimismo, un hombre que había tenido que tomar por esposa a una muchacha por haberla violado, Dt 22,28-29. Si una mujer repudiada vuelve a casarse y luego queda libre por haberse muerto su segundo marido o por haberla repudiado, su primer marido no puede volver a tomarla por esposa, Dt 24,3-4; cf. Jer 3,1. El doble matrimonio de Oseas, Os 2-3, si es que se trata, como parece, de la misma mujer repudiada y vuelta a tomar, no cae dentro de esta ley, pues la mujer no había vuelto a casarse en el ínterin, sino que se había prostituido. La ley no se aplicaba tampoco en el caso de Micol casada con David, dada después en matrimonio a otro y finalmente vuelta a tomar por David, 1Sam 18,20-27; 25,44; 2Sam 3,13-16, puesto que David no la había repudiado.

No sabemos si los maridos israelitas hacían frecuentemente uso de este derecho, que parece haber sido bastante amplio. Los escritos sapienciales hacen el elogio de la fidelidad conyugal, Prov 5,15-19; Ecl 9,9, y Malaquías enseña que el matrimonio hace de los dos cónyugues un solo ser, y que el marido debe guardar la fe jurada a su compañera: «Odio el repudio, dice Yahveh, Dios de Israel», Mal 2,14-16. Pero habrá que aguardar a que Jesús en el Nuevo Testamento proclame la indisolubilidad del matrimonio, Mt 5,31-32; 19,1-9 y paralelos, con el mismo argumento que empleaba Malaquías: «Lo que Dios ha unido, el hombre no debe separarlo.»

Las mujeres, en cambio, no podían pedir el divorcio. Todavía a principios de nuestra era, cuando Salomé, la hermana de Herodes, envió una carta de repudio a su esposo Kostabar, su acción fue considerada como contraria a la ley judía. Si el evangelio hace la hipótesis de una mujer que repudia a su marido, Mc 10,12 (que falta en los paralelos), es seguramente pensando en las prácticas de los gentiles. Mas la colonia de Elefantina, que había sufrido influjos extranjeros, admitía que el divorcio podía ser pronunciado por la mujer. Y hasta en Palestina está atestado este uso en el siglo II de nuestra era por un documento del desierto de Judá.

En Mesopotamia, según el código de Hamurabi, el marido puede repudiar a su mujer pronunciando la fórmula de divorcio, pero debe darle una compensación que varía según los casos. La mujer no puede divorciarse sino tras una decisión del juez que reconozca la culpabilidad del marido. Según las leyes asirias, el marido puede repudiar a su mujer sin compensación, pero la mujer no puede obtener el divorcio. Los contratos presentan una situación más compleja y con frecuencia prevén condiciones más onerosas para el marido: en el momento de la conclusión del matrimonio, los padres de la novia la protegían con cláusulas particulares.

Aunque el Antiguo Testamento se calle sobre esta cuestión, es verosímil que también en Israel el repudio llevase consigo condiciones pecuniarias. Según los contratos matrimoniales de Elefantina, el marido que repudiaba a su mujer no podía reclamar el *mohar*, pagaba el «precio del divorcio» y la mujer conservaba todo lo que había llevado al matrimonio; la mujer que se separaba de su marido pagaba el mismo «precio del divorcio» y conservaba sus bienes personales, incluso, a lo que parece, el *mohar*.

## 7. *El adulterio y la fornicación*

El decálogo condena el adulterio, Éx 20,14; Dt 5,18, entre el homicidio y el hurto como actos que perjudican al prójimo. En Lev 18,20, el adulterio se incluye entre los entredichos matrimoniales, es algo que hace «impuro». Como en todo el Oriente antiguo, el adulterio es, pues, un delito privado, pero el texto de Lev 18,20 le añade una consideración religiosa y los relatos de Gén 20,1-13; 26,7-11 presentan el adulterio como una falta castigada por Dios.

Se castiga severamente el adulterio de un hombre con una mujer casada: los dos cómplices son condenados a muerte, Lev 20,10; Dt 22,22; en este caso la prometida es equiparada a la esposa, Dt 22,23s: en efecto, la prometida pertenece a su prometido como la mujer a su marido. La pena se ejecuta mediante lapidación, según Dt 22,23s; Ez 16,40; cf. Jn 8,5; sin embargo, es posible que antiguamente se aplicase la pena del fuego: Judá condenó a su nuera Tamar a ser quemada viva, Gén 38,24, porque sospechó que se había entregado a un hombre siendo viuda de su hijo Er y estando prometida por la ley del levirato a otro hijo suyo, Sela.



La colección más reciente de los Proverbios, Prov 1-9, pone repetidas veces en guardia a los jóvenes contra las seducciones de una mujer infiel a su marido. Se la llama la mujer «extranjera», es decir, sencillamente la mujer de otro, Prov 2,16-19; 5,2-14; 6,23-7,27. Tal amor conduce a la muerte, 2,18; 5,5; 7,26-27, pero esta «muerte» es generalmente sinónimo de perdición moral; una vez aparece como venganza del marido ofendido, 6,34, pero jamás como castigo legal del adulterio.

Las partes antiguas de los Proverbios hacen pocas alusiones al adulterio, Prov 30,18-20, y lo equiparan a la prostitución, 23,27. El hombre que frecuenta las prostitutas disipa sus bienes y pierde su vigor, Prov 29,3; 31,3, pero no comete un delito punible por la ley. Ninguna censura recae sobre Judá por haber tratado a Tamar como una prostituta, Gén 38,15-19; su única falta consiste en no haber observado con su nuera la ley del levirato, Gén 38,26.

La fidelidad conyugal se aconseja al marido en Prov 5,15-19, pero su infidelidad no es castigada sino en el caso en que perjudique al derecho ajeno y tenga por cómplice a una mujer casada.

En contraste con esa indulgencia de que goza el marido, la inmoralidad de la mujer casada está sujeta a duros castigos; es la «gran falta» de que hablan algunos textos de Egipto y Ugarit, la «gran falta» que iba a cometer el rey de Guerar con Sara, Gén 20,9; cf. metafóricamente, aplicado a la idolatría Éx 32,21.30.31; el marido puede, desde luego, perdonar a su mujer, pero puede también repudiarla y ella misma sufre una pena difamatoria, Os 2,5.11-12; Ez 16,37-38; 23,29. Nos faltan, en cambio, informes sobre las mujeres no casadas; sólo se sabe que si la hija de un sacerdote se prostituía, debía ser quemada viva, Lev 21,9.

## 8. *El levirato*

Según una ley de Dt 25,5-10, si varios hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin dejar descendencia, uno de los hermanos supervivientes toma por mujer a la viuda, y el primogénito de este nuevo matrimonio es considerado legalmente como hijo del difunto. Sin embargo, el cuñado puede sustraerse a esta obligación mediante una declaración hecha ante los ancianos de la ciudad, pero queda deshonrado: la viuda desechada lo rechaza y le escupe al rostro porque «no levanta la casa de su hermano».

A esta institución se da el nombre de levirato, del latín *levir*, que traduce el hebreo *yabam*, «cuñado». En el Antiguo Testamento sólo está ilustrada por dos ejemplos, que son difíciles de interpretar y que responden sólo imperfectamente a la ley del Deuteronomio: la historia de Tamar y la de Rut.

El primogénito de Judá, Er, muere sin dejar descendencia de su mujer Tamar, Gén 38,6-7. Su hermano Onán tenía el deber de casarse con la viuda, pero él no quiere tener un hijo que no sea legalmente suyo, hace estéril su unión con Tamar y, por este pecado, Yahveh lo hace morir, 38,8-10. Judá hubiera debido entonces dar a Tamar el hijo que le quedaba, Sela, pero esquiva el deber, 38,11. Entonces Tamar se une por astucia con su suegro, 38,15-19. En este relato antiguo, la ley del levirato aparece más estricta que en el Deuteronomio: el cuñado no puede sustraerse a ella y el deber incumbe sucesivamente a todos los hermanos supervivientes, cf. Mt 22,24-27. La unión de Tamar con Judá pudiera ser reminiscencia de un tiempo en que el deber del levirato afectaba al suegro si no tenía otro hijo, que es lo que se ha practicado en algunos pueblos; sin embargo, aquí es más bien el acto desesperado de una mujer que quiere tener hijos de la misma sangre que su marido.

La historia de Rut combina la costumbre del levirato con el deber del rescate que incumbía al *go'el* [4]. La ley de Dt 25 no se aplica porque Rut no tiene cuñado, Rut 1,11-12. El hecho de que deba tomarla por esposa un pariente próximo, y esto siguiendo cierto orden, Rut 2,20; 3,12, indica seguramente una época en que la ley del levirato era un asunto de clan más que de familia en sentido estricto. De todos modos, las intenciones y los efectos de este matrimonio son los de un matrimonio levirático: se trata de «perpetuar el nombre del difunto», Rut 4,5.10; cf. 2,20, del cual el niño que ha de nacer será considerado como verdadero hijo, Rut 4,6; cf. 4,17.

Esta costumbre tenía paralelos en otros pueblos, y especialmente entre los vecinos de Israel. El código de Hamurabi no habla de esto, pero las leyes asirias le consagran varios artículos. En ellas no se expresa la condición de que la viuda no tenga descendencia, pero esto puede deberse a una laguna en el texto. En cambio, equiparan, en este sentido, los esponsales con el matrimonio consumado: si un prometido muere, su prometida debe casarse con el hermano del difunto. Algunas leyes hititas hablan

4 Cf supra, p 52



también del levirato, pero con menos detalle. La costumbre existía entre los hurritas de Nuzu y quizá en Elam. También se encuentra atestada en Ugarit.

Mucho se ha discutido sobre el significado del levirato. Algunos lo han explicado como medio de asegurar la continuidad del culto de los antepasados, mientras otros han descubierto en él un indicio de sociedad fratriarcal. Sea lo que fuere de otros pueblos, el Antiguo Testamento da una explicación que le es propicia y que parece suficiente. La razón esencial es la de perpetuar la descendencia masculina, el «nombre», la «casa», por lo cual el hijo (probablemente sólo el primer hijo) de un matrimonio levirático es considerado como hijo del difunto. No es sólo un motivo sentimental, sino que es la expresión que se daba de los lazos de la sangre. Una razón concomitante es la de evitar el enajenamiento de los bienes de la familia. Esta consideración aparece en Dt 25,5, que pone como condición del levirato que los hermanos vivan juntos y que, en la historia de Rut, explica que el derecho de rescate de la tierra esté ligado con la obligación de casarse con la viuda. La misma preocupación vuelve a aparecer en la legislación del jubileo, Lev 25, y en la ley sobre las hijas herederas, Núm 36,2-9.

*Capítulo III*

# LA SITUACIÓN DE LA MUJER. LAS VIUDAS

Hemos dicho anteriormente que la mujer llamaba a su marido *ba'al*, «dueño»; también lo llamaba *'adôn*, «señor», Gén 18,12; Jue 19,26; Am 4,1, es decir, que le daba los títulos que daba un esclavo a su amo, un súbdito a su rey. El decálogo cuenta a la mujer entre las posesiones del marido, juntamente con la casa y el campo, el esclavo y la esclava, el buey y el asno, Éx 20,17; Dt 5,21. Su marido puede repudiarla, pero ella no puede pedir el divorcio; permanece siempre como menor de edad. La mujer no hereda de su marido, ni las hijas de su padre, excepto cuando no hay herederos varones, Núm 27,8. El voto de una muchacha o el de una mujer casada no adquiere validez sino con el consentimiento del padre o del marido, que pueden también anularlo, Núm 30,4-17.

No obstante, la situación de la mujer israelita es muy distinta de la de una esclava. Un hombre puede vender su esclava, puede incluso vender a su hija, Éx 21,7, pero no puede vender a su esposa, ni aun en el caso de haberla adquirido como cautiva de guerra, Dt 21,14. El marido puede repudiar a su esposa, pero ésta está protegida por el acta de repudiación, que le restituye su libertad. Es probable que la mujer repudiada conservase, si no el usufructo, por lo menos la propiedad de una parte del *mohar* y de lo que ella misma había recibido de sus padres, cf. Jos 15,19; Jue 1,15.

Desde luego, sobre la mujer pesaban los trabajos más duros de la casa, la mujer guardaba los rebaños y trabajaba en el campo, hacía el pan, hilaba, etc. Pero esta actividad exterior no era humillante, sino que le granjeaba consideración. Excepcionalmen-



te, una mujer podía tomar parte en los asuntos públicos. Israel celebraba a Débora y a Yael como a heroínas, Jue 4-5. Atalía ocupó durante varios años el trono de Judá, 2Re 11, la profetisa Hulda era consultada por los ministros del rey, 2Re 22,14s, y los libros de Judit y de Ester cuentan la salvacion del pueblo operada por las manos de una mujer.

En el interior de la familia aumentaba la estima de la mujer una vez que llegaba a ser madre, sobre todo madre de un hijo varón, cf. Gén 16,4; 29,31-30,24, con la explicación de los nombres que Lía y Raquel dan a sus hijos. Su marido se aficionaba más a ella y sus hijos le debían obediencia y respeto. La ley condenaba las faltas de los hijos contra su madre no menos que las faltas contra su padre, Éx 21,17, Lev 20,9; Dt 21,18-21; 27,16, y el decálogo, Éx 20,12, prescribe que se honre igualmente al padre y a la madre, cf. Lev 19,3. Los libros sapienciales insisten en el respeto debido a la madre, Prov 19,26; 20,20; 23,22; 30,17; Eclo 3,1-16. Los raros relatos que nos permiten entrar en la intimidad de una familia israelita nos presentan a la mujer amada y escuchada por su marido, y tratada por él como igual; por ejemplo, la madre de Samuel, 1Sam 1,4-8.22-23; la mujer de Sunem, 2Re 4,8-24; los dos ancianos matrimonios del libro de Tobías, y no cabe duda de que ésta era la condición ordinaria. Era conforme con las enseñanzas del Génesis: Dios había creado a la mujer como una ayuda adecuada al hombre y a la que el hombre se uniría, Gén 2,18.24. El último capítulo de los Proverbios celebra a la buena ama de casa, a la que sus hijos proclaman bienaventurada y cuyo elogio hace el marido, Prov 31,10-31.

Sin embargo, desde el punto de vista social y jurídico, la situación de la mujer en Israel es inferior a la que tenía en los grandes países vecinos. En Egipto, la mujer aparece con frecuencia con todos los derechos de un cabeza de familia. En Babilonia, puede adquirir, perseguir judicialmente, ser parte contrayente y tiene cierta parte en la herencia de su marido.

En la colonia de Elefantina y bajo influencias extranjeras, la mujer judía había adquirido ciertos derechos civiles. Ya hemos dicho que podía divorciarse. Podía ser propietaria y, por esta razón, estaba sujeta a los impuestos: una larga lista de contribuyentes contiene 32 nombres de mujeres. Se dan instrumentos de cambio, de donación, etc., en los que aparecen mujeres como contrayentes.

La situación de las viudas exige ciertas observaciones particu-

lares. Un voto hecho por una mujer sigue obligándole aun después de la muerte de su marido, Núm 30,10. La viuda sin descendencia podía permanecer unida a la familia de su marido por la práctica del levirato. A falta de *levir*, podía volver a contraer matrimonio fuera de la familia, Rut 1,9; entre tanto, volvía a habitar con su padre y con su madre, Rut 1,8; Gén 38,11; cf. Lev 22,13, pero la historia de Tamar muestra que su suegro conservaba cierta autoridad sobre ella, Gén 38,24. Por lo menos durante cierto tiempo, la viuda llevaba vestidos de luto, Gén 38,14; 2Sam 14,2; Jdt 8,5; 10,3. No sabemos cuánto tiempo duraba el luto, pero los tres años y más que lo observa Judit, parecen excepcionales, Jdt 8,4.

Judit era una viuda rica. Pero mucho más frecuente era que las viudas, sobre todo cargadas de hijos, se hallasen en condiciones miserables, 1Re 17,8-15; 2Re 4,1-7; cf. la viuda del Evangelio, Mc 12,41.44; Lc 21,1-4. Así, pues, estaban protegidas por la ley religiosa y recomendadas a la caridad del pueblo, juntamente con los huérfanos y los extranjeros con residencia, es decir, todos los que no tenían ya el apoyo de una familia, Éx 22,21, y con insistencia en el Deuteronomio, Dt 10,18; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; cf. Is 1,17; Jer 22,3; por contraste, Is 1,23; Jer 7,6; cf. también Job 20,13. Dios mismo es su protección, Sal 146,9.

*Capítulo IV*

# LOS HIJOS

## 1. *Estima de los hijos*

Hoy día, en las bodas de los aldeanos o de los beduinos de Palestina, a veces, en el umbral de la puerta de los recién casados o a la entrada de la tienda, se aplasta una granada, cuyos granos simbolizan el gran número de hijos que se les desea.

En el antiguo Israel, tener hijos, muchos hijos, era también un honor anhelado y en este sentido se formulaban votos con ocasión del matrimonio. A Rebeca, al abandonar su familia, se la bendice así: «¡Oh hermana nuestra, ojalá llegues a ser millares de miríadas!», Gén 24,60. A Booz, que toma por esposa a Rut, se le desea que su joven esposa «sea semejante a Raquel y a Lía que, entre las dos, edificaron la casa de Israel», Rut 4,11-12. Abraham y luego Isaac reciben la promesa de que su posteridad será numerosa como las estrellas del cielo, Gén 15,5; 22,17; 26,4. Dios promete a Agar que tendrá una descendencia innumerable, Gén 16,10. Los hijos son «la corona de los ancianos», Prov 17,6; los hijos son «retoños del olivo alrededor de la mesa», Sal 128,3; «una recompensa, como flechas en la mano del héroe; dichoso el hombre que ha podido llenar con estos dardos su carcaj», Sal 127,3-5.

Por el contrario, la esterilidad era considerada como una prueba, Gén 16,2; 30,2; 1Sam 1,5, o como un castigo de la mano de Dios, Gén 20,18, como una afrenta, de la que Sara, Raquel y Lía tratan de lavarse adoptando al hijo que su marido ha engendrado con su esclava, Gén 16,2; 30,3.9.

De todos estos textos se desprende que se desean sobre todo

hijos varones, que perpetúen la raza y el nombre y preserven el patrimonio. Las hijas eran menos estimadas: abandonarán la familia al contraer matrimonio; así no era por su número por lo que se evaluaba la potencia de una casa.

Entre los hijos, el primogénito gozaba de ciertas prerrogativas. Mientras vivía su padre tenía la precedencia entre los hermanos, Gén 43,33. A la muerte de su padre recibía doble parte de la herencia, Dt 21,17, y se convertía en el cabeza de la familia. En el caso de dos gemelos, el primogénito era el que veía el primero la luz, Gén 25,24-26; 38,27-30: así, aun cuando se vio primero la mano de Zerah, Peres fue el primogénito, cf. 1Par 2,4, porque fue el primero en salir del seno materno. El primogénito podía perder su derecho de primogenitura en castigo de alguna falta grave, como fue el caso de Rubén después de su incesto, Gén 35,22; cf. 49,3-4; 1Par 5,1, pero podía también enajenarlo, como Esaú que vendió su derecho de primogenitura a Jacob, Gén 25,29-34. Pero la ley protegía al primogénito contra una elección arbitraria por parte de su padre, Dt 21,15-17.

No obstante, hay un tema que se repite con frecuencia en el Antiguo Testamento, el caso del hijo más joven que suplanta a su hermano mayor. Fuera de los casos de Esaú y de Jacob, de Peres y de Zerah, que acabamos de mencionar, se pueden citar otros muchos: Isaac hereda en lugar de Ismael, José es el preferido de su padre, luego Benjamín, Efraím pasa delante de Manasés, David, el más joven entre sus hermanos, es preferido y él, a su vez, transmite el reino a su hijo más joven, Salomón. En estos hechos se ha intentado ver la indicación de una costumbre contraria al derecho de primogenitura, como se observa en algunos pueblos: la herencia y los derechos del padre pasan al último de los hijos. Pero estos casos que se salen de la ley común manifiestan más bien el conflicto entre la costumbre jurídica y el sentimiento que inclinaba el corazón del padre hacia el hijo de sus últimos días, cf. Gén 37,3; 44,20. La Biblia, sobre todo, hace notar explícitamente que estos casos expresan lo gratuito de las elecciones de Dios, que había aceptado la ofrenda de Abel y desechado la de Caín, su hermano mayor, Gén 4,4-5, que «amó a Jacob y aborreció a Esaú», Mal 1,2-3; Rom 9,13; cf. Gén 25,23, que designó a David, 1Sam 16,12, que otorgó el trono a Salomón, 1Re 2,15.

Como primicias del matrimonio, los primogénitos pertenecían a Dios, pero, a diferencia de los primogénitos del ganado, que



eran inmolados, los del hombre eran rescatados, Éx 13,11-15; 22,28; 34,20, porque el Dios de Israel aborrecía los sacrificios de niños, Lev 20,2-5, etc.; cf. el sacrificio de Isaac, Gén 22. Los levitas eran consagrados a Dios como sustitutos de los primogénitos del pueblo, Núm 3,12-13; 8,16-18.

## 2. *El nacimiento*

Según el texto poco claro de Éx 1,16, la mujer parturienta se sentaba quizá sobre dos piedras separadas, que hacían las veces de silla de alumbramiento y cuyo uso está atestiguado en la época rabínica y en ciertos ambientes del Oriente moderno. Según Gén 30,3, Raquel pide que Bilhá dé a luz sobre sus rodillas; Gén 50,23 dice que «los hijos de Makir, hijo de Manasés, nacieron sobre las rodillas de José»; Job, al maldecir el día en que nació, lamenta que hubiese habido rodillas para acogerle, Job 3,12. De todo esto se ha querido concluir que el nacimiento tenía a veces lugar sobre las rodillas de otra persona, comadrona o miembro de la familia, y en realidad esta costumbre se acusa fuera de Israel. Pero la explicación es probablemente más sencilla: en el caso de Raquel y en el de José debe de tratarse de adopción, cf. Gén 48,12 [1], y Job 3,12 habla de las rodillas de la madre que da el pecho a la criatura.

De Éx 1,19 se podría deducir que las mujeres israelitas tenían partos fáciles, como también hoy día con frecuencia las aldeanas y beduinas de Palestina. Pero este texto aislado tiene poco peso al lado de la sentencia dictada contra la mujer en Gén 3,16: «Multiplicaré las fatigas de tus embarazos y engendrarás hijos en el dolor.» A esto responde la experiencia corriente, y los dolores de parto son un término frecuente de comparación entre los profetas, Is 13,8; 21,3; 26,17; Jer 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 50,43; cf. también Éx 15,14; Is 37,3 = 2Re 19,3; Os 13,13; Sal 48,7. A la madre la asistía una comadrona, Gén 35,17; 38,28, y Éx 1,15 indica que existían comadronas profesionales. Según Jer 20,15; cf. Job 3,3, el padre no se hallaba presente al parto.

Se lavaba al niño, se le restregaba con sal — las campesinas de Palestina dicen todavía hoy que esto fortalece — y se le envolvía en pañales, Ez 16,4; cf. Job 38,8-9. Ordinariamente lo cria-

1 Cf. infra. p. 90

ba la madre, Gén 21,7; 1Sam 1,21-23; 1Re 3,21; 2Mac 7,27, pero a veces se lo confiaba a una nodriza, Gén 24,59; 35,8; Éx 2,7-9; Núm 11,12; 2Sam 4,4; 2Re 11,2, como se hacía también en Mesopotamia y en Egipto.

Se destetaba a la criatura mucho más tarde que ahora, cf. en el caso de Samuel, 1Sam 1,20-23, a los tres años según 2Mac 7,27, que era también la práctica antigua en Babilonia. El final de la lactancia de Isaac se celebra con una fiesta, Gén 21,8.

### 3. *El nombre*

Se daba el nombre al recién nacido inmediatamente después de nacer. La madre elegía generalmente el nombre, Gén 29,31-30,24; 35,18; 1Sam 1,20, a veces lo elegía el padre, Gén 16,15; 17,19; Éx 2,22; cf. Gén 35,18. La práctica de diferir la imposición del nombre hasta la circuncisión, al octavo día, no está documentada antes del Nuevo Testamento, Lc 1,59; 2,21.

Como en los pueblos primitivos, en el antiguo Oriente el nombre define la esencia de una cosa: nombrarla es conocerla y, por tanto, tener poder sobre ella. Si en el paraíso terrenal hace Dios que el primer hombre denomine a los animales, Gén 2,19-20, es porque así los pone bajo su dominio, cf. el relato paralelo, Gén 1,28. Si se trata de una persona, conocer su nombre equivale a poderla perjudicar: de ahí los nombres tabú entre los primitivos, los nombres secretos entre los egipcios; también implica poderle hacer bien: así Dios conoce a Moisés por su nombre, Éx 33,12.17. De ahí proviene también la importancia para el creyente de conocer el verdadero nombre de su Dios, Éx 3,13-15; cf. Gén 32,30, y este rasgo se encuentra en todas las religiones orientales. Finalmente, como el nombre define la esencia, revela el carácter y el destino del que lo lleva. El nombre viene a ser la expresión de una esperanza, o un símbolo que se procura descifrar con etimologías afines.

Algunos nombres son inspirados por una circunstancia particular del nacimiento. Esta circunstancia puede afectar a la madre que da a luz: Eva llama a su primogénito Caín (Qain) porque con él «adquirió» *(qanah)* un hombre, Gén 4,1; lo mismo ocurre con los nombres de los hijos de Jacob, Gén 29,31-30,24; Raquel, que va a morir en el parto, llama a su hijo Ben-Oní, «hijo de mi dolor», pero Jacob cambia este nombre de mal augurio en Benjamín, «hijo de la diestra», Gén 35,18. Más raro es que la circunstancia se refiera al padre: Moisés llama a su hijo Guersom, porque lo tuvo cuando era *ger*, residente en tierra extranjera, Éx 2,22. La circunstancia puede referirse a la criatura misma. A Jacob se le llama así porque en el seno de su madre retuvo el talón, *'aqeb*, de su gemelo, Gén 25,26, al que suplantó, *'aqab*, Gén 27,36; Os 12,4. Peres nació abriéndose una brecha, *pereṣ*, Gén 38,29. Puede, en fin, ser una circunstancia exterior contemporánea del nacimiento: la esposa de Pinhás, habiéndose enterado de la captura del arca por los filisteos, da a luz a un niño al que llama Ikabod, que significa «¿dónde está la gloria?», 1Sam 4,21. Se pueden comparar con esto los nombres simbólicos que Oseas e Isaías dan a sus hijos, Os 1,4.6.9; Is 7,3; 8,3.



En las explicaciones que de estos nombres da la Biblia, se ve con frecuencia, una etimología popular, que fue creada posteriormente y justificada con algún rasgo inventado. Esto es, sin duda, exacto en cierto número de casos, pero no lo es necesariamente siempre. En efecto, esta costumbre de llamar a un niño según las circunstancias de su nacimiento está documentada en muchos pueblos y también entre los árabes modernos. Así, una mujer que no daba a luz más que niñas llamó Za'ule, «irritante», a la cuarta, y Tamâm, «ya basta», a la octava. Así, un hombre cuya hija había nacido una mañana de mucho rocío, la llamó Endeyeh, «llena de rocío».

Son bastante raros los nombres tomados del aspecto físico del niño, Nahor, «el que ronca»; Qareah, «el calvo»; Paseah, «el cojo». Se puede relacionar con esto un rasgo moderno: una mujer de los alrededores de Jerusalén, al ver a su hijo gritó: «¡Pero si es un negro, *habaš*, este hijo!» Y se le llamó Habas.

Los nombres de animales son frecuentes, sobre todo en época antigua: Raquel, «oveja»; Débora, «abeja»; Yona, «paloma»; Ayyah, «buitre»; Sefufán, «víbora»; Caleb, «perro»; Nahas, «serpiente»; Egla, «ternera»; Akbor, «ratón», etc. En estos nombres se ha querido reconocer originariamente nombres de clanes y un vestigio de totemismo primitivo. Pero los que los llevan son individuos, y en la época en que aparecen no se encuentra ningún otro indicio de totemismo. Por lo demás, tales nombres eran corrientes entre los antiguos árabes y hoy día se hallan también entre los beduinos. Algunos de estos nombres son descriptivos u optativos: una muchacha llamada Débora será diligente como una abeja, un muchacho llamado Caleb, Sefufán o Ayyah será fuerte

y terrible a los enemigos, como un perro, una víbora o un buitre. O bien, como entre los beduinos modernos, el nombre es el del primer animal que se puso ante los ojos en el momento del nacimiento.

Los nombres de plantas son mucho más raros: Elón, «roble»; Zeitán, «olivo»; Qos, «espino»; Tamar, «palmera». Se deben explicar como los nombres de animales.

La categoría más importante es la de los nombres teóforos, es decir, nombres en cuya composición entra un apelativo divino. Algunos nombres están formados con Baal, que puede ser a veces un epíteto de Yahveh, pues *ba'al* significa dueño o señor, pero a menudo es el nombre del dios cananeo. La proporción de estos nombres es especialmente elevada en los *óstraka* de Samaría, que datan de una época en que la religión del reino del norte estaba fuertemente adulterada. Desaparecen después del período monárquico. Bajo la influencia del yahvismo, algunos de estos nombres fueron modificados en los textos, siendo sustituido Baal por El o por Yahveh, o bien fueron desfigurados para la lectura: Isbaal se cambió en Isboset, Yerubbaal en Yerubboset, Meribbaal en Mefiboset.

Pero mucho más frecuentes son los nombres que se refieren al Dios nacional de Israel, designado con sus nombres de El o de Yahveh (en formas abreviadas) o con algún calificativo o atributo. Los nombres se componen de este elemento divino y de un verbo o, más raramente, de un sustantivo o adjetivo. Expresan una idea religiosa, el poder, la misericordia de Dios, el auxilio que se espera de Él, el sentimiento de parentesco con Él. Desde luego, el uso corriente de estos nombres podía atenuar su significado, pero reaparecen con más frecuencia en circunstancias de renovación religiosa, y algunos de ellos expresan la situación religiosa particular de una época, como sucedió durante la cautividad o al regreso de la misma, hechos que prueban que se conservaba la conciencia de su valor.

Se da el caso de que estos nombres se hallen abreviados, sobrentendiéndose el elemento divino (nombres hipocorísticos): Natán, «Él ha dado», al lado de Natanyahu, «Yahveh ha dado», Mattán, «don», al lado de Mattanyahu, «don de Yahveh», etc.

En época tardía se introdujo la costumbre de la papponimia: se da al niño el nombre que había llevado su abuelo y, con menos frecuencia, el de su padre, su bisabuelo o su tío. Este uso aparece primeramente en Elefantina, la colonia judía de Egipto. En Judea



está atestiguado en el siglo III a.C., y parece haber sido común a comienzos de nuestra era, cf. Lc 1,59.

A veces, israelitas o judíos de nacimiento llevan nombres extranjeros, no sólo en las colonias establecidas fuera de Palestina, sino también en la misma Palestina. Los nombres arameos hacen su aparición después de la cautividad y se multiplican en la época del Nuevo Testamento: Marta, Tabita, Bar-Tolomay, etc.

En la época grecorromana, se podía tener, al mismo tiempo que un nombre judío, un nombre griego o latino: Salomé/Alejandra, Juan/Marcos, o bien se traducía el nombre al griego: Mataniya se convierte en Theódotos, o bien se daba forma griega a un nombre semítico, como en los casos de Jesús, María, etc.

También puede suceder que una persona cambie de nombre durante su vida. Algunos de estos cambios están explicados en la Biblia por intervención divina: Jacob recibe el nombre de Israel durante su lucha con Dios, Gén 32,29; cf. 35,10; los nombres de Abram y de Saray se cambian en Abraham y en Sara, Gén 17,5.15: no son sino otras formas dialectales de los mismos nombres, pero, según las ideas sobre el valor del nombre que antes hemos expuesto, este cambio marca un cambio en el destino, cf. Gén 17,6.16. También hemos dicho que nombrar un ser es afirmar cierto poder sobre él, lo cual explica los cambios de nombre impuestos por un jefe: el faraón da a José el nombre de Sofenat-Paneah, Gén 41,45; por voluntad del jefe de los eunucos, Daniel, Ananías, Misael y Azarías vienen a ser Baltasar, Sadrak, Mesak y Abed Negó, Dan 1,6-7. Cuando el faraón constituye a Elyaquim rey de Judá, le impone el nombre de Yoyaquim, 2Re 23,34, como también Nabucodonosor cambia en Sedecías el nombre de Mattanyá, al que establece en el trono, 2Re 24,17. Estos dos últimos ejemplos sugieren el problema del nombre de entronización en Israel, del que trataremos junto con las instituciones reales[2].

### 4. *La circuncisión*

La circuncisión consiste en la extirpación del prepucio. Debía efectuarse el octavo día después del nacimiento, según la ley de Lev 12,3 y el relato sacerdotal de la alianza con Abraham, Gén 17,12. Según la misma tradición, Isaac fue efectivamente circun-

2 Cf p 159

cidado el octavo día, Gén 21,4. Según Éx 4,25 y Jos 5,2-3, se utilizaban cuchillos de sílex, lo cual indica la antigüedad de la costumbre; después se emplearon instrumentos de metal.

La operación era realizada por el padre, Gén 21,4, por la madre en el caso sumamente particular de Éx 4,25, y, más tarde, por un médico o un especialista, 1Mac 1,61. El lugar era indiferente. En todo caso la circuncisión no fue nunca llevada a cabo en el santuario ni por sacerdotes. La herida no sanaba sino al cabo de varios días de reposo, Gén 34,25; Jos 5,8; estos dos textos se refieren a circuncisiones de adultos.

Los israelitas debían circuncidar no sólo a sus hijos, sino también a sus servidores, israelitas o extranjeros, Gén 17,12-13. Era una condición requerida para que los extranjeros, servidores o residentes, pudiesen tomar parte en la pascua, fiesta de la comunidad israelita, Éx 12,43-49.

Según los relatos bíblicos, la circuncisión comenzó a practicarse por el clan de Abraham después de su entrada en Canaán y fue prescrita por Dios como señal de la alianza concluida con Abraham, Gén 17,9-14.23-27. La costumbre siguió siendo observada por los patriarcas, Gén 34,13-24, y también lo fue en Egipto según Jos 5,4-5. Sin embargo, según el relato de Éx 4,24-26, parece que Moisés no recibió la circuncisión. La circuncisión, olvidada en el desierto, fue restablecida a la entrada en la tierra prometida, Jos 5,4-9.

Es difícil precisar la extensión de esta práctica en el Oriente antiguo, a causa de la incertidumbre y de la contradicción de los testimonios. En Egipto, los bajos relieves la atestiguan desde el III milenio a.C.; los textos la mencionan, Heródoto habla de ella, pero ciertas momias no están circuncidadas. Parece ser que la circuncisión era obligatoria por lo menos para los sacerdotes. Sin embargo, Jos 5,9 parece designar la incircuncisión como «la deshonra de Egipto». Por el contrario, Jer 9,24-25 enumera a los egipcios juntamente con Judá, Edom, Ammón, Moab y los árabes, como circuncisos en la carne, pero incircuncisos de corazón. Ez 32,21-30, envía al faraón y a su ejército al *šeol*, juntamente con los asirios, los elamitas, las tropas de Mesak y de Túbal, los edomitas, todos los príncipes del norte y todos los sidonios. Flavio Josevo dice que los idumeos (edomitas) fueron obligados a circuncidarse por Juan Hircano. Pero, al decir de Heródoto, todos los fenicios y sirios de Palestina estaban circuncidados; Aristófanes dice lo mismo de los fenicios. Según los poetas preislámicos, los antiguos árabes se circuncidaban y, según el Pseudo-Bardesanes, los romanos intentaron prohibir esta práctica en Arabia.



Si se considera a los pueblos con que los israelitas estuvieron en inmediato contacto en Palestina, los filisteos son incircuncisos, 1Sam 18,25-27; cf. Jue 14,3; 1Sam 17,26.36, y el término «incircunciso» basta a veces para designarlos, Jue 15,18; 1Sam 14.6; 31,4. Esto los distingue de los cananeos a los que no se llama nunca así y que, por consiguiente, debían de ser circuncisos. Existe el episodio de los siquemitas, que fueron constreñidos a circuncidarse para tomar por esposas a hijas de Israel, Gén 34,13-24, pero los siquemitas son «hivitas» según Gén 34,2 (horitas en el texto griego), es decir, un islote de población no semita.

Parece, pues, que la circuncisión no distinguía a los israelitas de la población semita a la que reemplazaron o con la que se mezclaron en Palestina. Parece, por el contrario, que adoptaron esta costumbre cuando se instalaron en Canaán, cf. Gén 17,9-14.23-27; Jos 5,2-9. Pero esta práctica adoptó entre ellos sentido religioso.

Parece que primitivamente, y en general, la circuncisión era un rito de iniciación para el matrimonio y, consiguientemente, para la vida común del clan. Esto es cierto tratándose de las numerosas tribus de África que la practican actualmente, y es muy probable tratándose del antiguo Egipto, donde la circuncisión se llevaba a cabo al llegar a la pubertad. En Israel la costumbre debió de tener originariamente el mismo sentido: la historia de los siquemitas la relaciona explícitamente con el matrimonio, Gén 34; el episodio oscuro de Éx 4,24-26 parece igualmente referirse a él: la circuncisión simulada de Moisés hace de él un «esposo de sangre», A esto se puede añadir que los términos que designan en hebreo al joven esposo, al yerno y al suegro, vienen de la misma raíz *ḥatan*, que en árabe significa «circuncidar».

Los empleos metafóricos confirman esta interpretación: el corazón «incircunciso», Jer 9,25, es un corazón que no comprende, a lo cual se puede oponer Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4; la oreja «incircuncisa» es una oreja que no escucha, Jer, 6,10; los labios «incircuncisos» son incapaces de hablar, Éx 6,12.30. Se estima, pues, que la circuncisión capacita para una vida sexual normal y es, por tanto, la iniciación para el matrimonio.

Pero este significado debió de desvanecerse cuando comenzó a hacerse la operación después del nacimiento. Sobre todo, la religión dio al rito un valor más elevado. Indicaba la agregación a la vida del grupo, a la comunidad de Israel, cf. Gén 34,14-16; Éx

12,47-48. Por eso se prescribe como una obligación y como signo de la alianza que Dios concluye con Abraham y sus descendientes, Gén 17,9-14 (tradición sacerdotal).

Sin embargo, la importancia religiosa de la circuncisión fue afirmándose sólo lentamente. Las leyes del Pentateuco sólo la mencionan incidentalmente a propósito de la preparación para la pascua, Éx 12,44.48, a propósito de la purificación de la mujer después del parto, Lev 12,3, en comparación con los primeros frutos de los árboles, Lev 19,23. Sólo después de la cautividad vino a ser la circuncisión el signo distintivo de la pertenencia a Israel y a Yahveh. Lo cual es muy explicable: los desterrados vivían en medio de pueblos que no la practicaban y parece ser que por la misma época los vecinos inmediatos de Palestina habían ido progresivamente abandonando la costumbre. Así se justificarían ciertos testimonios antiguos: Ez 32,30 incluye a todos los sidonios entre los incircuncisos; según Jdt 14,10, los ammonitas lo eran también; según Flavio Josefo, Juan Hircano obligó a la circuncisión a los idumeos. El mismo Josefo dice también que en su época, primer siglo de nuestra era, los judíos eran los únicos habitantes de Palestina que se circuncidaban.

Entonces se afirmó con más fuerza la importancia de la circucisión como signo de la alianza con Dios. Los prosélitos estaban obligados a ella, cf. las controversias judeocristiana, Act 15,5s; 16,3; Gál 2,3. Las primeras menciones de paganos que se circuncidan aceptando la fe judía se hallan en Jdt 14,10 y en Est 8,17 (griego), que son dos escritos tardíos. En la época del Nuevo Testamento, la obligación de la circuncisión era más importante que la del sábado, Jn 7,22-23.

Esta costumbre que suscitaba las befas de los paganos (Marcial, Persio, Horacio), tuvo que luchar contra la invasión de las costumbres griegas, que no la admitían. Antíoco Epífanes la prohibió en Palestina y castigó cruelmente a los recalcitrantes, 1Mac 1,60-61; 2Mac 6,10. Los judíos que cedían al helenismo, trataban de disimular la señal de su circuncisión, 1Mac 1,15; cf. 1Cor 7,18.

## 5. *La educación*

Durante los primeros años, el niño, aun después de destetado, seguía encomendado a su madre o a la nodriza, 2Sam 4,4, aprendía a andar, Os 11,3. El pequeño israelita pasaba lo mejor



de su tiempo jugando en las calles o en la plaza con los niños y niñas de su edad, Jer 6,11; 9,20; Zac 8,5; Mt 11,16. Cantaban, danzaban, se divertían con figuras de barro cocido, de las que se han hallado muestras en las excavaciones; las niñas jugaron siempre a muñecas.

La madre daba a los pequeños los primeros elementos de instrucción, sobre todo moral, Prov 1,8; 6,20. Estos consejos maternales podían extenderse también a los adolescentes, cf. Prov 31,1. Sin embargo, los muchachos al salir de la infancia se confiaban sobre todo a su padre. Uno de los deberes más sagrados de éste era enseñar a su hijo, ora se tratase de la enseñanza religiosa, Éx 10,2; 12,26; 13,8; Dt 4,9; 6,7.20s; 32,7.46, o de la simple educación, Prov 1,8; 6,20, y sobre todo Eclo 30,1-13. El azote y la baqueta secundaban esta formación, Prov 13,24; 22,15; 29,15.17; cf. Dt 8,5; 2Sam 7,14; Prov 3,12; Eclo 30,1.

El uso de la escritura era ya corriente en época antigua. Además de los escribanos de profesión, como los de la administración real, 2Sam 8,17; 20,25; 1Re 4,3, etc., o secretarios privados, como Baruc, Jer 36,4, los miembros de las clases dirigentes sabían escribir, a juzgar por los ejemplos de Jezabel, 1Re 21,8, y del profeta Isaías, Is 8,1. Pero el conocimiento de la escritura no estaba limitado a estos ambientes privilegiados: un joven de Sukkot puede dar por escrito a Gedeón los nombres de todos los jefes de su clan, Jue 8,14, y la prescripción de Dt 6,9; 11,20 supone que todo cabeza de familia sabía escribir.

No obstante, la enseñanza se daba sobre todo oralmente. El maestro contaba, explicaba, interrogaba, y el discípulo repetía, hacía preguntas o respondía a ellas, Éx 13,8; Dt 6,7.20s; Sal 78,3-4, etcétera. Ésta seguirá siendo la forma de enseñanza de los rabinos y de las escuelas modernas del Corán.

El contenido de la enseñanza era muy general: el padre inculcaba a su hijo las tradiciones nacionales, que eran también tradiciones religiosas, y las prescripciones divinas dadas a los antepasados, Éx 10,2 y otros textos que acabamos de citar. Se enseñaba también a los niños trozos de literatura, como la elegía de David sobre Saúl y Jonatán, 2Sam 1,18, que se recitaba todavía en la época de los Macabeos, 1Mac 9,20-21.

El padre daba también al hijo una educación profesional; en efecto, los oficios eran ordinariamente hereditarios y las técnicas se transmitían en el taller familiar. Un rabino dirá: «Quien no enseña a su hijo un oficio útil, lo cría para ladrón.»

Esta función educativa del padre explica que el sacerdote, que tiene la misión de enseñar, reciba el nombre de padre, Jue 17,10; 18,19, que José, que llega a ser consejero del faraón, sea como su «padre», Gén 45,8, que Amán, visir de Asuero, sea su «segundo padre», Est 3,13*f;* 8,12*l*. Asimismo la relación entre maestro y discípulo se expresa por los términos «padre» e «hijo», 2Re 2,12, comparado con 2Re 2,3; cf. las expresiones «hijo mío», «hijos míos», «Escucha, hijo mío», tan frecuentes en los Proverbios.

Fuera de esta enseñanza en familia, el joven israelita tenía muchas ocasiones de instruirse. En las caravanas y junto a los pozos oía cantar las «justicias de Yahveh», Jue 5,10-11. A la puerta de la aldea asistía a las conversaciones de los ancianos, a los arreglos de litigios, a las transacciones comerciales. El niño iba con sus padres a los santuarios, 1Sam 1,4.21, o al templo de Jerusalén, cf. Lc 2,31s, donde oía cantar los salmos y contar los recuerdos históricos que iban anejos a las grandes fiestas: la liturgia, lo mismo que en la edad media, era un poderoso medio de instrucción.

Algunos hombres tenían especialmente la misión de enseñar al pueblo. Eran en primer lugar los sacerdotes, guardianes e instructores de la ley, la *tôrah*, que significa etimológicamente «directriz, enseñanza». Es probable que muy pronto se diese ya una enseñanza didáctica en los lugares de culto; el joven Samuel es confiado al sacerdote Elí, 1Sam 2,21.26; Joás es instruido por el sacerdote Yehoyada, 2Re 12,3.

También los profetas tenían la misión de instruir al pueblo, por lo menos tanto como de predecir el porvenir; la inspiración profética daba a su predicación la autoridad de palabra de Dios. Es cierto que durante el período monárquico los profetas fueron los maestros de religión y de moral del pueblo, los mejores, ya que no siempre los más escuchados. Al lado de ellos se hallaban los sabios, que enseñaban el arte de vivir bien y cuya influencia aumentó ya en la cautividad, en que los sabios se confundieron con los escribas, y la educación moral se combinó con el estudio de la ley. Su enseñanza se comunicaba en las reuniones de ancianos, Eclo 6,34, en las conversaciones de las comidas de fiesta, Eclo 9,16, pero también al aire libre, a la puerta de las ciudades, en las calles y en las encrucijadas, Prov 1,20s; 8,2s. Se expresaban en sentencias bien forjadas, que se conservaban por tradición oral antes de componer colecciones, Prov 10,1; 22,17; 25,1, etc.

Fuera de esta enseñanza que se daba cuando se ofrecía la ocasión y de que todo el mundo podía aprovecharse, los profetas y



los maestros de sabiduría reunían en su derredor discípulos que recibían una formación más continuada, Prov 8,32; Is 8,16; 50,4. Es también probable que, como en Egipto, en Mesopotamia y entre los hititas, existiesen desde muy pronto en las dos capitales escuelas de escribas, donde se formaban los funcionarios reales. Sin embargo, una enseñanza escolar organizada no está documentada sino en época tardía. La palabra «escuela», *bêt-midraš*, se encuentra por primera vez en el texto hebreo de Eclo 51,23. Según una tradición judía, sólo el año 63 d.C. el sumo sacerdote Josué ben Guimla decretó que cada ciudad y cada aldea debía tener una escuela que los niños deberían frecuentar por obligación a partir de los 6 ó 7 años. Esta tradición es impugnada por algunos eruditos que hacen remontar la institución de la instrucción pública a la época de Juan Hircano, hacia 130 a.C.

Todo esto se refiere únicamente a la educación de los muchachos. Las muchachas quedaban bajo la dirección de su madre, que les enseñaba lo que debían saber para su oficio de mujer y para la dirección de la casa.

### 6. *Adopción*

La adopción es el acto por el cual un hombre (o una mujer) reconoce como su hijo o hija a una persona extraña a su sangre, con los derechos y deberes legales de hijos. La adopción se practicó en Mesopotamia ya en época muy remota. Tenía por finalidad compensar la falta de hijos en los matrimonios estériles y dar a los padres adoptivos una ayuda en su trabajo y un sostén en la ancianidad. A mediados del II milenio antes de nuestra era, en Nuzu, en la región de Kerkuk, contratos de adopción ficticia cubrían toda suerte de transacciones económicas.

Las leyes del Antiguo Testamento no contienen disposición alguna relativa a la adopción. Los libros históricos no refieren ningún caso de adopción en sentido estricto: el reconocimiento legal de un extraño con los derechos de hijo natural. No se pueden considerar verdaderas adopciones el caso de Moisés tratado como hijo por la hija del faraón, Éx 2,10, o el de Guenubat, educado entre los hijos del faraón, 1Re 11,20, o el de Ester, huérfana, recogida por Mardoqueo, Est 2,7.15. Por lo demás, estos tres ejemplos se sitúan en ambiente extranjero. La historia de Abraham, que piensa en dejar sus bienes a su servidor, ya que no tiene hijos,

Gén 15,3, se ha explicado como adopción de un esclavo, conforme a un uso comprobado por los textos de Nuzu; si esta explicación es exacta, revela el influjo de una costumbre de Mesopotamia en la época patriarcal, pero no prueba que esta costumbre echase raíces en Israel, y la Biblia no presenta el caso como adopción.

Hay otros casos más claros. Raquel da a Jacob su esclava Bilhá para que dé a luz sobre sus rodillas y poder así tener hijos por medio de ella; los dos hijos de Bilhá reciben efectivamente su nombre de Raquel y son considerados por ella como hijos, Gén 30,3-8. Jacob considera como suyos a los dos hijos de José, Efraím y Manasés, Gén 48,5, y los «pone entre sus rodillas», Gén 48,12. Se cuenta también que hijos de Makir, hijo de Manasés, «nacieron sobre las rodillas de José», Gén 50,23. En fin, Noemí toma al recién nacido de Rut, lo pone sobre su regazo, y las gentes dicen: «Ha nacido un hijo a Noemí», Rut 4,6-17. No es difícil reconocer en todos estos casos un rito expresivo de adopción, que está documentado en otros pueblos: se ponía al niño sobre las rodillas o entre las rodillas del que lo adoptaba. Pero aquí no se trata de adopciones en sentido pleno, puesto que se hacen en el interior de la familia y en línea recta, siendo «adoptado» el niño por su madrastra, cf., sin mención del rito, Gén 16,2; 30,1-13, por su abuelo o por su abuela. Los efectos legales de tal «adopción» son, pues, restringidos [3].

Se podría reconocer un reflejo de las costumbres de adopción en los textos en que las relaciones entre Yahveh e Israel se expresan como relaciones de padre a hijo, Éx 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 3,19; 31,9; Os 11,1, etc. Pero apenas si son más que metáforas, en que la idea de la paternidad divina, que será puesta plenamente de relieve en el Nuevo Testamento, se esfuma ante la idea de Dios señor y creador. Más significativa es la profecía de Natán concerniente al rey descendiente de David: «Yo seré un padre para él y él será para mí un hijo», 2Sam 7,14, con los otros pasajes que dependen de éste, 1Par 17,13; 22,10; 28,6; Sal 89,27. Sólo hay un texto: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», Sal 2,7, que parece utilizar una fórmula legal [4].

Podemos concluir que la noción de adopción en el sentido jurídico del término era conocida en el Antiguo Testamento, pero que tuvo muy poco influjo en la vida corriente; es extraña al derecho judío posterior.

3 Cf. no obstante, p 92
4 Cf p 166

*Capítulo V*

## SUCESIÓN Y HERENCIA

La antigüedad israelita no conoció el testamento escrito. Sin embargo, el padre, antes de morir, «ponía orden en casa», 2Sam 17,23; 2Re 20,1 = Is 38,1, es decir, que arreglaba oralmente la distribución de los bienes que dejaba, cf. Dt 21,16; Eclo 14,13; 33,24. Sólo dos textos legislativos, Dt 21,15-17 y Núm 27,1-11, con el complemento de Núm 36,6-9, tienen relación con la herencia y sólo disponen sobre casos particulares; es necesario completarlos con las informaciones incidentales que dan las narraciones bíblicas, a veces difíciles de interpretar.

La regla fundamental es que sólo los hijos varones tienen derecho a la herencia. Entre ellos, el mayor tiene una posición privilegiada [1] y recibe doble parte de los bienes paternos, Dt 21,17; cf. metafóricamente 2Re 2,9. La misma disposición vuelve a encontrarse en las leyes asirias y en Nuzu y en Mari. La ley protege el derecho del hijo mayor prohibiendo al padre favorecer al hijo de la mujer preferida, con detrimento de los derechos del primogénito que haya tenido de una mujer menos amada, Dt 21,15-17. Esta ley condena retrospectivamente a Abraham que despide a Ismael, Gén 21,10s, y a David que prefirió a Salomón en lugar de Adonías, 1Re 1,17, cf. 2,15. Es posible que sólo se repartiesen los bienes muebles y que, para guardar intacto el patrimonio familiar, la casa y las tierras se atribuyeran al primogénito o quedasen indivisas; así podría explicarse el texto de Dt 25,5 sobre los hermanos que «viven juntos».

1 Sobre el derecho de primogenitura, cf p 78

En la antigua época israelita, como generalmente en los códigos de Mesopotamia, los hijos de las concubinas esclavas no tenían parte en la herencia, excepto si por adopción habían sido asimilados a los hijos de las esposas libres. Sara no quiere que Ismael, el hijo de la esclava, herede con su hijo Isaac, Gén 21,10, y de hecho Abraham dejará sus bienes a Isaac y sólo hará regalos a los hijos de sus concubinas, Gén 25,5-6. Pero Sara simula olvidar que había declarado que los hijos de Agar serían reconocidos como suyos, Gén 16,2: Ismael tenía, pues, derecho a la herencia y Abraham no lo despide sino de mala gana, Gén 21,11. Los hijos de las esclavas Bilhá y Zilpa se colocan en la misma categoría que los de Raquel y de Lía, Gén 49,1-28, y comparten lo mismo que ellos la tierra de Canaán, que es la sucesión de Jacob. Pero es que habían sido adoptados por Raquel o por Lía, Gén 30,3-13. El uso posterior parece haber sido menos estricto. A veces se invoca el caso de Jefté, excluido de la herencia paterna por sus hermanastros, Jue 11,2, pero Jefté era hijo ilegítimo, hijo de una prostituta, no de una concubina.

Las hijas no heredan, a no ser a falta de herederos varones. Este punto del derecho está determinado a propósito de las hijas de Selofehad, Núm 27,1-8, pero a condición de que se casen dentro de un clan de la tribu de su padre, para evitar que el patrimonio familiar pase a alguna otra tribu, Núm 36,1-9. Para aplicar esta ley, las hijas de Eleazar se casan con sus primos, 1Par 23,22, y probablemente a esta «ley de Moisés» hace alusión Tob 7,11.

Existe una excepción notable: las tres hijas de Job reciben su parte de la herencia en compañía de sus siete hermanos, Job 42,13-15. Quizá sea esto expresión de un uso más tardío, puesto que el libro de Job es posterior a la cautividad; o bien se creía entonces que en la época patriarcal, en la que se situaba el relato, el padre disponía libremente de su sucesión y se quería expresar con ello la enorme riqueza de Job y la felicidad ideal de una familia en la que todos los hijos eran tratados por igual.

Si un hombre muere sin dejar hijos ni hijas, los bienes pasan a sus consanguíneos varones de la línea paterna y exactamente en este orden: sus hermanos, los hermanos de su padre, su pariente más próximo en el clan, Núm 27,9-11. En cuanto a la viuda, no tenía el menor derecho a la herencia, contrariamente a las leyes babilónicas y a las costumbres de Nuzu, que estipulan que la viuda tiene una parte, o por lo menos que conserva lo que aportó al matrimonio y los dones que le haya hecho su marido. Los contratos



de Elefantina prevén que una viuda sin hijos puede heredar de su marido. En Israel, si la viuda no tenía hijos, volvía a casa de su padre, Gén 38,11; Lev 22,13; Rut 1,8, o quedaba ligada a la familia de su marido con un matrimonio por levirato[2]. Si tenía hijos adultos, éstos debían proveer a su mantenimiento. Si los hijos eran todavía jóvenes, es posible que la viuda administrara como tutora la herencia que les correspondía, y así se explicaría 2Re 8,3-6. El dinero que poseía la madre de Mikayehú, Jue 17,1-4, era quizá su propiedad personal, distinta de la sucesión de su marido. El caso de Noemí, que pone a la venta una tierra que había pertenecido a su marido difunto, Rut 4,3.9, es difícil de explicar: hay por lo menos que notar que, según Rut 4,9, la tierra es considerada como propiedad también de sus dos hijos, Kilyón y Mahlón, también difuntos, y Noemí parece actuar como la guardiana de sus derechos. Judit había recibido de su marido toda una fortuna, mobiliaria e inmobiliaria, Jdt 8,7, de la que ella dispone libremente a su muerte, Jdt 16,24, pero el relato es de una época en que la costumbre se había mitigado y preparaba el reconocimiento de los derechos de la viuda, que sancionará la ley judía.

De la historia de Nabot, 1Re 21,15, se ha concluido a veces que los bienes de los condenados a muerte recaían en el rey; pero aquí puede tratarse sencillamente de una confiscación arbitraria. Algunos textos tardíos indican que el padre podía, mucho antes de su muerte, dar anticipos de herencia, Tob 8,21; Eclo 33,20-24; cf. Lc 15,12.

2 Cf p 71 y 76

*Capítulo VI*

# LA MUERTE Y LOS RITOS FÚNEBRES

La distinción del alma y del cuerpo es ajena a la mentalidad hebraica y, por consiguiente, la muerte no se considera como separación de estos dos elementos. Un viviente es un «alma *(nepeš)* viviente», un muerto es un «alma *(nepeš)* muerta», Núm 6,6; Lev 21,11; cf. Núm 19,13. La muerte no es un aniquilamiento: mientras subsiste el cuerpo, o por lo menos mientras dura la osamenta, subsiste el alma, en un estado de debilidad extrema, como una sombra en la morada subterránea del *šeol*, Job 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32.

Estas ideas justifican los cuidados prodigados al cadáver y la importancia de una sepultura conveniente, pues el alma sigue sintiendo lo que se hace al cuerpo. Por eso, quedar uno abandonado sin sepultura, como presa de las aves y de las bestias de los campos, era la peor de las maldiciones, 1Re 14,11; Jer 16,4; 22,19; Ez 29,5. Sin embargo, el cadáver que está entregado a la corrupción y la tumba que lo encierra son considerados como impuros y vuelven impuros a los que lo tocan, Lev 21,1-4; 22,4; Núm 19,11-16; Ag 2,13; cf. Ez 43,7.

## 1. *Los cuidados tributados al cadáver*

En Gén 46,4 hay una alusión a la costumbre de cerrar los ojos al difunto. Esta costumbre, prácticamente universal, se explica quizá sencillamente por la comparación de la muerte con el sueño. Los



parientes próximos besan al cadáver, Gén 50,1. Es probable que entonces se procediese a amortajar el cadáver, pero carecemos de informes anteriores al Nuevo Testamento, Mt 27,59 y paralelos; Jn 11,44; 19,39-40. Los alfileres y adornos que se descubren en las excavaciones de tumbas indican que se enterraba a los difuntos vestidos, y así Samuel regresa del *šeol* envuelto en su manto, 1Sam 28,14. A los guerreros se los enterraba con sus armas, la espada bajo la cabeza y el escudo bajo el cuerpo, según Ez 32,27.

El embalsamamiento no se practicó nunca en Israel; los dos casos que se mencionan, el de Jacob y el de José, Gén 50,2-3, se ponen expresamente en relación con las costumbres de Egipto. El cadáver no se colocaba en el féretro, cf. 2Re 13,21, excepto en el caso de José en que se siguió la moda egipcia, Gén 50,26; era más bien llevado en unas angarillas, 2Sam 3,31; cf. Lc 7,14.

## 2. *La sepultura*

No sabemos cuánto tiempo pasaba desde la muerte hasta la inhumación. El duelo de setenta días anterior a la traslación del cuerpo de Jacob es excepcional: los egipcios hicieron al patriarca funerales regios. La prescripción de Dt 21,22-23 concierne únicamente a los cuerpos de los supliciados, que debían ser retirados antes de la noche. Es probable que el intervalo fuese muy corto, como todavía actualmente en Oriente, y que se diese sepultura al difunto el mismo día.

La incineración de los cuerpos no está documentada en Palestina sino en época muy anterior a la llegada de los israelitas o en agrupaciones extranjeras; los israelitas no la practicaban nunca. Al contrario, quemar los cuerpos era un ultraje que se infligía a los grandes culpables, Gén 38,24; Lev 20,14; 21,9, o a los enemigos a quienes se quería aniquilar definitivamente, Am 2,1. Queda todavía un caso difícil: los habitantes de Yabes de Galaad queman los cuerpos de Saúl y de sus hijos antes de enterrar sus osamentas, 1Sam 31,12: esto se presenta como una infracción del uso corriente y el hecho fue omitido en el lugar paralelo de 1Par 10,12. Y parece ser distinto de Jer 34,5; 2Par 16,14; 21,19, que hablan de un fuego que se encendía con ocasión de la muerte de los reyes que abandonaban el mundo en paz con Dios; no se trata ciertamente de incineración: se quemaba incienso y perfume cerca del cuerpo.

El tipo normal de la tumba israelita es la cámara funeraria

excavada en roca blanda o utilizando una cueva natural. La entrada se efectúa por paso estrecho abierto a uno de los lados; a lo largo de los otros tres lados hay banquetas sobre las que se depositaban los cadáveres. A veces hay una cavidad donde se retiraban los huesos descarnados para dejar lugar para nuevas inhumaciones. Se trata, efectivamente, de tumbas colectivas, utilizadas por una familia o por un clan durante un tiempo relativamente largo. La posición del cuerpo en la tumba no parece haber estado determinado por reglas fijas. Al lado del difunto se depositaban algunos objetos personales juntamente con vajilla. Estas ofrendas funerarias, destinadas a las necesidades del difunto, son menos numerosas y menos ricas que en las tumbas del período cananeo, y al final del período israelita se reducen a algunos vasos o algunas lámparas. Las ideas sobre la condición de los difuntos habían evolucionado y las ofrendas sólo tenían ya valor simbólico.

En la época helenística aparece un nuevo tipo, en el que las banquetas están sustituidas por nichos estrechos cavados perpendicularmente a la pared y en los que los cadáveres estaban como enhormados. Durante un período que cubre por lo menos el primer siglo antes y el primer siglo después de nuestra era, las osamentas se colocaban al fin en cofrecillos de caliza blanda; estos osarios se han encontrado en gran cantidad en los alrededores de Jerusalén. En Palestina, las otras formas de sepultura, cubos cavados en la roca, sarcófagos de piedra, féretros de madera o de plomo, son posteriores a la época del Antiguo Testamento:

No todas las familias podían permitirse el lujo de poseer y cuidar semejantes tumbas. Los pobres eran sencillamente enterrados, y en Jerusalén, en el valle del Cedrón, había una «tumba de los hijos del pueblo», una fosa común, donde se arrojaba a los apátridas y a los condenados, Jer 26,23; cf. 2Re 23,6. Por el contrario, los ricos se preparaban con tiempo una sepultura digna de su rango, Is 22,16; cf. Job 3,14; así, en Siloé, se pueden distinguir los vestigios de tumbas cuidadosamente dispuestas, que pertenecieron a grandes personalidades de Jerusalén. La necrópolis de los reyes de Judá, donde fueron enterrados David y sus sucesores hasta Acaz, se hallaba en el interior de las murallas, en la antigua ciudad de David, 1Re 2,10; 11,43; 14,31, hasta 2Re 16,20, pero cf. 2Par 28,27. Las excavaciones han sacado a la luz dos galerías en la roca, que son quizá los restos de estas tumbas, diversas veces violadas y luego mutiladas por trabajos de cantera.

El emplazamiento de la tumba podía estar marcado por una



estela; así Jacob erige una estela en la tumba de Raquel, Gén 35,20. Absalón, que no tenía un hijo que pudiera «conmemorar su nombre», se había preparado una estela cerca de Jerusalén, 2Sam 18,18.

El carácter funerario de ciertas estelas nos lleva a examinar si los «lugares altos», las *bamôt*, donde se erigían estelas, no eran, entre otras cosas, lugar de culto a los muertos. La hipótesis se puede apoyar en algunos textos bíblicos que se nos han transmitido defectuosamente y que han sido mal comprendidos, Is 53,9 se debe leer, según el manuscrito de Isaías de Qumrán: «Se le ha asignado su sepultura en medio de los impíos y su *bâmah* (aquí: su emplazamiento funerario) con los ricos (o los malvados).» Job 27,15, con un simple cambio de vocalización, puede significar: «Sus sobrevivientes serán sepultados en *bâmôt* y sus viudas no los llorarán.» Ez 43,7 no necesita corrección, dice: «No mancillarán ya mi santo nombre con sus prostituciones y con las estelas funerarias *(peger)* de sus reyes en sus *bâmôt*.» Pero la construcción de un monumento sobre la tumba en conexión con ella es una práctica tardía. La primera mención literaria es la del sepulcro de los Macabeos en Modín, 1Mac 13,27.30. En Jerusalén, las tumbas monumentales del valle del Cedrón, designadas arbitrariamente como tumbas de Absalón, de Josafat, de Santiago y de Zacarías, son de fines de la época helenística o de principios de la romana, según los pareceres divididos de los especialistas.

Si se exceptúan los reyes de Judá, no existen pruebas de que se enterrase a los muertos en el interior de las ciudades. Las tumbas estaban desparramadas por las pendientes vecinas o se reunían en lugares más favorables por la naturaleza del suelo. La tumba era propiedad de la familia, sea que se excavase en el terreno familiar, Jos 24,30.32; 1Sam 25,1; 1Re 2,34, o que se comprase para la sepultura una parcela de terreno, Gén 23. Así se constituían tumbas de familia: la cueva de Makpelá, comprada por Abraham para enterrar a Sara, Gén 23, sirve luego también para sepultura de Abraham, Gén 25,9-10, de Isaac y de Rebeca, de Jacob y de Lía, Gén 49,29-32; 50,13. Era normal que fuese uno sepultado «en la tumba de su padre», Jue 8,32; 16,31; 2Sam 2,32; 17,23. Es un deseo que se abriga, 2Sam 19,38, y David tributa este último homenaje a los restos de Saúl y de sus descendientes, 2Sam 21,12-14. Quedar uno excluido de la tumba de la familia era castigo de Dios, 1Re 13,21-22. Las expresiones «acostarse con sus padres» y «reunirse con los suyos» empleadas al hablar de la muerte de algunos grandes antepasados y de los reyes de Judá y de Israel, se explican quizá primitivamente

por la práctica de la tumba de familia, pero luego adoptaron un sentido mucho más amplio; son una fórmula solemne para significar la muerte y subrayan la permanencia de los vínculos de sangre aun más allá de la tumba.

### 3. *Ritos de duelo*

Los parientes del difunto, los que asistían a la muerte y a los funerales se sometían a ritos, muchos de los cuales se practicaban también en casos de grande tristeza, en las calamidades públicas o en tiempo de penitencia.

A la noticia de la muerte, el primer gesto era rasgarse las vestiduras, Gén 37,34; 2Sam 1,11; 3,31; 13,31; Job 1,20. A esto seguía el vestirse de «saco», Gén 37,34; 2Sam 3,31. Era una tela burda que se llevaba ordinariamente sobre las mismas carnes, alrededor de la cintura y debajo de los pechos, cf. 2Re 6,30; 2Mac 3,19. La desnudez de que habla Miq 1,8 quiere significar este vestido rudimentario más bien que la desnudez total, a pesar del paralelo de Is 20,2-4. Se quitaba el calzado, 2Sam 15,30; Ez 24,17.23; Miq 1,8; y también el turbante, Ez 24,17.23. En cambio se cubría la barba o se velaba el rostro, 2Sam 19,5; cf. 15,30. Es probable que se pusiesen las manos sobre la cabeza: la Biblia señala este gesto como expresión de dolor o de vergüenza, 2Sam 13,19; Jer 2,37, actitud que adoptan las plañideras en ciertos bajos relieves egipcios y en el sarcófago de Biblos, Ahiram.

Se ponía tierra sobre la cabeza, Jos 7,6; 1Sam 4,12; Neh 9,1; 2Mac 10,25; 14,15; Job 2,12; Ez 27,30. Se arrastraba la cabeza por el polvo, Job 16,15, o se arrastraba todo el cuerpo, Miq 1,10. Otro de los ritos era acostarse o sentarse sobre la ceniza, Est 4,3; Is 58,5; Jer 6,26; Ez 27,30.

Se afeitaban en todo o en parte los cabellos de la cabeza y de la barba y se hacían incisiones en el propio cuerpo, Job 1,20; Is 22,12; Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; Ez 7,18; Am 8,10. Estos ritos son, no obstante, reprobados por Lev 19,27-28; cf. 21,5, y por Dt 14,1, como resabios de paganismo. Se evitaba el lavarse y perfumarse, 2Sam 12,20; 14,2; Jdt 10,3.



### 4. *Ritos con los alimentos*

David ayuna un día por Saúl y Jonatán, 2Sam 1,12, y también por Abner, 2Sam 3,35, y es extraño que no ayunara por la muerte de su hijo, 2Sam 12,20-21. Después de sepultar los restos de Saúl y de sus hijos, los habitantes de Yabes ayunan durante siete días, 1Sam 31,13, lo cual representa el tiempo normal del luto riguroso, Gén 50,10; Jdt 16,24; Eclo 22,12 (pero cf. 38,17). Se señala como excepción que Judit prolongara su ayuno durante toda su viudez, excepto los días de fiesta, Jdt 8,5-6.

Los vecinos y los amigos llevaban a los parientes del difunto el pan del duelo y la copa de la consolación, Jer 16,7; Ez 24,17.22; cf. Os 9,4. La impureza que afectaba a la casa del difunto impedía que se preparasen en ella alimentos.

Por otra parte, algunos textos mencionan, si bien ridiculizándolo, las ofrendas alimenticias hechas al difunto, Bar 6,26, o depositadas en su tumba, Eclo 30,18 (texto griego; en el hebreo, delante de un ídolo), y las excavaciones indican que los israelitas siguieron, por lo menos durante algún tiempo, la práctica cananea de depositar alimentos en las tumbas. En Tob 4,17, el anciano Tobit aconseja a su hijo que prodigue el pan y el vino en la tumba de los justos; pero este precepto está tomado del libro pagano de la Sabiduría de Ahicar, y en el contexto inmediato del libro de Tobías podría interpretarse como limosnas hechas con ocasión de un sepelio. Sea de ello lo que fuere, costumbres semejantes, que continuaron en vigor durante largo tiempo y que continúan todavía en ambientes cristianos, no significan otra cosa sino la creencia en la supervivencia y un sentimiento de afecto para con los difuntos. No son actos de culto de los difuntos, que no existió nunca en Israel. La oración y el sacrificio expiatorio por los difuntos — cosa también incompatible con el culto de los difuntos — aparecen completamente al final del Antiguo Testamento, en 2Mac 12,38-46.

El texto discutido de Dt 26,14 puede explicarse en relación con las mismas costumbres: en él declara el israelita que del diezmo que es santo y está dedicado a los pobres, v. 13, no ha comido nada como alimento de duelo ni ha ofrecido nada a un difunto, lo cual lo habría mancillado todo de impureza.

### 5. *Lamentaciones fúnebres*

La lamentación por el difunto era la principal de las ceremonias fúnebres. En su forma más sencilla era un grito agudo y repetido, que Miq 1,8 compara con el del chacal y el del avestruz. Se gritaba: «¡Ay, ay!», Am 5,16, «¡Ay, hermano mío!» o «¡Ay, hermana mía!», 1Re 13,30, y si se trataba de un personaje real: «¡Ay, señor! ¡Ay, majestad!», Jer 22,18; 34,5. El padre llamaba a su hijo por su nombre, 2Sam 19,1.5. Por la muerte de un hijo único la lamentación era más desgarradora, Jer 6,26; Am 8,10; Zac 12,10. Estos gritos los lanzaban los hombres y las mujeres en grupos separados, Zac 12,11-14; era obligación de los parientes próximos, Gén 23,2; 50,10; 2Sam 11,26, a los que se unían los asistentes, 1Sam 25,1; 28,3; 2Sam 1,11-12; 3,31, etc., donde «hacer el duelo» significaba «ejecutar la lamentación».

Estas exclamaciones de dolor podían desarrollarse dando lugar a una elegía, la *qînah*, compuesta con un ritmo especial, 2Sam 1,17; Am 8,10. La más antigua y la más bella es la que David cantó por la muerte de Saúl y de Jonatán, 2Sam 1,19-27. Compuso también otra por Abner, 2Sam 3,33-34. Pero estos trenos eran generalmente compuestos y cantados por profesionales, hombres o mujeres, 2Par 35,25; Am 5,16, sobre todo por mujeres, Jer 9,16s; cf. Ez 32,16. Era un oficio que ellas enseñaban a sus hijas, Jer 9,19. Había tipos fijos, un repertorio de motivos corrientes que las plañideras aplicaban indiferentemente a todos los difuntos. Así la lamentación por Judas Macabeo, cuyo comienzo se cita en 1Mac 9,12, reproduce los términos de la elegía de David por Saúl y Jonatán. Se elogiaban las cualidades del finado, se lloraba su destino, pero sorprende que los ejemplos conservados en la Biblia tengan contenido simplemente profano. En la elegía por Saúl y Jonatán hay mucha emoción humana, pero ninguna nota religiosa.

En los profetas se encuentran imitaciones de estos cantos fúnebres que utilizan para pintar las calamidades de Israel, de sus reyes y de sus enemigos, Jer 9,9-11.16-21; Ez 19,1-14; 26,17-18; 27,2-9. 25-36; 28,12-19; 32,2-8; Am 5,1-2, y el libro de las Lamentaciones.



### 6. *Interpretación de estos ritos*

Se ha intentado interpretar estos ritos fúnebres como manifestaciones de un culto a los muertos, sea que, considerando al difunto como temible, se procurase protegerse contra él o hacérselo propicio, sea que se atribuyese a los muertos un carácter divino. El Antiguo Testamento no ofrece ninguna base sólida para tales explicaciones.

Se ha dicho, por el contrario, que tales ritos no eran sino la expresión del dolor causado por la pérdida de un ser querido. Es verdad que muchos de estos gestos servían, fuera de los casos de duelo, en los momentos de profunda tristeza o de desastre nacional. Pero esta explicación es insuficiente, pues algunos de estos ritos son al mismo tiempo ritos de penitencia, así, por ejemplo, el vestirse de saco, el ayuno..., y pueden por tanto tener sentido religioso. Las incisiones y las tonsuras reprobadas por la ley, Lev 19,27-28; Dt 14,1, tenían ciertamente significado religioso, aunque por otra parte nos resulte oscuro. Las ofrendas alimenticias expresaban por lo menos la creencia de una vida más allá de la tumba. En fin, tales ceremonias se consideraban como un deber que había que tributar a los muertos como un acto de piedad, 1Sam 31,12; 2Sam 21,13-14; Tob 1,17-19; Eclo 7,33; 22,11-12. En cuanto a los hijos, estos ritos formaban parte de los deberes para con los padres que les imponía el decálogo. Se honraba, pues, a los muertos con espíritu religioso, pero no por eso se les tributaba culto.

# III

# INSTITUCIONES CIVILES

*Capítulo primero*

# CUESTIONES DEMOGRÁFICAS

Sería importante poder determinar la cifra de la población de Israel, a fin de comprender mejor las instituciones en las cuales vivía. La demografía es un elemento necesario en toda investigación sociológica. Pero, como en general respecto a todos los pueblos de la antigüedad, el problema es muy difícil, dado que faltan los documentos estadísticos.

Es cierto que hay en la Biblia algunas indicaciones numéricas, pero no nos prestan grandes servicios. Según Éx 12,37-38, salieron de Egipto 600 000 *gebarîm* «hombres a pie» (y en edad de empuñar las armas, u hombres vigorosos para andar largas caminatas por su propio pie [?]) sin contar sus familias y una turba abigarrada que se les unió. Antes de la partida del Sinaí, Núm 1,20-46, un cómputo detallado de las tribus da como resultado 603 550 hombres de más de 20 años (cf. Éx 38,26); los levitas se cuentan aparte: son 22 000 de más de un mes, Núm 3,39; 8580 entre treinta y cincuenta años, Núm 4,48. En las llanuras de Moab, Núm 26,5-51, el total de las tribus alcanza 601 730 hombres de más de veinte años, y hay 23 000 levitas de más de un mes, Núm 26,62. Estas cifras concuerdan poco más o menos entre sí, pero suponen una población de varios millones de personas salidas de Egipto y que habitan en el desierto, lo cual es absolutamente imposible. Expresan sencillamente la idea que se tenía, en una época muy posterior, de la maravillosa multiplicación del pueblo y de la importancia relativa de las antiguas tribus: en concreto, la de Judá es la más fuerte y la de Simeón, la menos numerosa.

Hay otro censo relacionado con la época de David, 2Sam 24,1-9. Se hace el padrón del reino en el momento de su mayor extensión, incluyendo Transjordania y extendiéndose, más allá de Tiro y Sidón, hasta el Orontes: según este censo, había 800 000 hombres movilizables en Israel y 500 000 en Judá. El cronista, en el pasaje paralelo de 1Par 21,1-16, eleva todavía la cifra de Israel, si bien excluye los territorios no israelitas. El total más bajo, el de 2Sam, es todavía muy exagerado: 1 300 000 movilizables representarían por lo menos 5 000 000 de habitantes, es decir, una población relativa de Palestina casi el doble de la de los países más poblados de la Europa moderna. Por lo demás, es contrario a los datos explícitos del texto interpretar estas cifras (o las de Núm) como englobando a las mujeres y a los niños. Hay que reconocer simplemente su carácter artificial.

Un dato más aceptable lo ofrece 2Re 15,19-20. El año 738, para pagar a Teglat-Falasar III un tributo de 1000 talentos de plata, Menahem impone a los *gibbôrê ḥail* de su reino una contribución de cincuenta siclos por cabeza. Evaluando el talento en 3000 siclos [1], esto supone que había entonces en Israel 60 000 cabezas de familia relativamente acomodadas [2]. Lo que equivale a 300 000 ó 400 000 personas. Hay que añadir el pueblo ordinario, artesanos y pobres (cifra incierta, pero menos elevada), los extranjeros y los esclavos (cifras inciertas, pero todavía menores). De esta manera no se llega a 800 000 hombres en todo el reino de Israel, y con dificultad se pasaría del millón aun añadiendo el reino de Judá, tres veces menos extenso y con regiones de población menos densa.

En esta misma época, por lo que se refiere a Judá, esta estimación podría confirmarse con un informe extrabíblico. Los anales de Senaquerib dicen que en la campaña de 701 contra Ezequías se tomaron 46 ciudades e innumerables aldeas y que se hizo salir, contándolos como botín, a 200 150 hombres, mujeres y niños. Si no se trata de una deportación de prisioneros, sino de un censo de los vencidos, el número indica toda la población de Judá, excepto Jerusalén, que no fue tomada. Desgraciadamente es evidente que el texto habla, como en los pasajes paralelos de los anales, de los cautivos que se llevó el vencedor, y en este caso la cifra es excesiva. Es probable que se trate de un error de grafía en lugar de 2150.

Las «ciudades» bíblicas tenían poca extensión. Sorprende su pequeñez, revelada por las excavaciones: casi todas podrían caber

1 Cf p 283
2 Sobre los *gibbôrê ḥail*, cf p 112



holgadamente en la plaza de la Concordia de París y algunas de ellas no llegarían a llenar el patio del Louvre. Los anales de Teglat-Falasar III dan una lista de las ciudades de Galilea conquistadas en 732; el número de los cautivos varía entre 400 y 650, siendo así que este rey deportaba poblaciones enteras. Eran, pues, aldeas comparables a las de hoy, y no eran más numerosas. Algunas aglomeraciones estaban más pobladas. Según la estimación del arqueólogo que ha hecho las excavaciones, *tell beit-mirsim*, la antigua Debir albergaba en los tiempos de su mayor prosperidad de 2000 a 3000 habitantes; era una ciudad relativamente importante.

Aparte de Samaría y de Jerusalén se pueden utilizar otros informes. Sargón II dice que se llevó de Samaría 27 290 personas. La deportación afectó esencialmente a la capital y fue masiva, pero debió de alcanzar también a los que se habían refugiado en ella al momento del asedio. Según las observaciones de los excavadores, la ciudad debía de tener unos 30 000 habitantes.

En cuanto a Jerusalén, es difícil establecer e interpretar las cifras de las deportaciones de Nabucodonosor, puesto que los textos han conservado tradiciones diversas. Según 2Re 24,14, en el año 597 fueron desterrados 10 000 dignatarios y notables, y todos los herreros y cerrajeros, pero el duplicado de 2Re 24 enumera sólo 7000 personas de condición y 1000 herreros y cerrajeros. Finalmente, según Jer 52,28-30, Nabucodonosor deportó a 3023 «judíos» en el año 597, a 832 habitantes de Jerusalén el año 587, y a 745 «judíos» en el año 583, es decir, en total 4600 personas. Esta última lista, que es independiente, concierne sin duda a categorías especiales de cautivos. Las indicaciones de 2Re 24,14.16 no deben adicionarse y son poco más o menos equivalentes: habría unos diez mil deportados. Pero éstos no representaban sino una parte de la población, mientras, por el contrario, comprendían quizá a forasteros que se habrían acogido dentro de los muros de Jerusalén. Esto hace que resulte precaria toda evaluación. No se puede tener en cuenta 2Mac 5,14, según lo cual Antíoco Epífanes habría causado 80 000 víctimas en Jerusalén; o entre ellas, la mitad habrían perdido la vida y la otra mitad habrían sido vendidos como esclavos. Las cifras de la población de Jerusalén citadas por el Pseudo-Hecateo de Abdera y por Josefo, son todavía más exageradas. Según una estimación razonable, la ciudad en tiempo de Jesús tenía de 25 000 a 30 000 habitantes. Esta misma era hace unos años poco más o menos la población de la ciudad vieja en el interior de las murallas, en una superficie poco más o menos igual.

El número de habitantes no pudo haber sido mucho más elevado en la época del Antiguo Testamento.

La situación demográfica ha debido de variar según los tiempos. Es cierto que el reino de David con las conquistas territoriales y la asimilación de los islotes cananeos, y sobre todo el reinado de Salomón con una economía próspera, debieron señalar el comienzo de un aumento de población que continuó durante los dos siglos siguientes, gracias al desarrollo del comercio, de la industria y de la agricultura. Sin embargo, aun en la época más favorable para los dos reinos, en la primera mitad del siglo VIII antes de Jesucristo, la población total no debía de ser muy superior a un millón. A título de comparación se puede señalar que según el censo inglés de 1931, antes de la gran inmigración sionista, Palestina tenía 1 014 000 habitantes. En la antigüedad, sin los recursos en parte artificiales de la economía moderna, es muy dudoso que el país pudiese nunca alimentar un número mucho más elevado de personas.

*Capítulo II*

# LOS ELEMENTOS DE LA POBLACIÓN LIBRE

## 1. *La evolución social*

En la civilización nómada hay familias. Pueden ser más ricas o más pobres, pero no se dividen en diferentes clases sociales en el interior de la tribu. Sólo hay tribus más «nobles» que las otras, y todos los beduinos se consideran «nobles» en comparación de los cultivadores sedentarios. Ni siquiera los esclavos forman clase aparte, sino que forman parte de la familia. Según todo lo que podemos saber, esta misma fue la situación todo el tiempo que Israel llevó una existencia seminómada.

La sedentarización produjo una profunda transformación social. La unidad no es ya la tribu, sino el clan, la *mišpaḥah*, instalada en una ciudad, que por lo regular no es más que una aldea. La vida social viene a ser una vida de pequeñas ciudades, y aquí es interesante notar que el fondo antiguo del Deuteronomio es en gran parte una ley municipal, como por ejemplo los estatutos sobre las ciudades de refugio, Dt 19, sobre el asesino desconocido, 21,1-9, sobre el hijo rebelde, 2,18-21, sobre el adulterio, 22,13-28, sobre el levirato, 25,5-10. Esta organización basada en el clan se mantuvo en cierto modo durante la monarquía [1] y volvemos a hallarla en vigor al regreso de la cautividad, Neh 4.7; Zac 12,12-14.

Sin embargo, la monarquía centralizada introdujo cambios importantes. Los oficiales y los funcionarios del rey, civiles o militares, reunidos en las dos capitales o repartidos en provincias como agentes de la autoridad, formaron una especie de casta desli-

1. Cf. p 198

gada de los intereses municipales y a veces en conflicto con ellos. Sobre todo, el juego de la vida económica, las transacciones comerciales e inmobiliarias rompieron la igualdad entre las familias, algunas de las cuales llegaron a ser muy ricas, mientras que otras empobrecieron. Sin embargo, no es justo pretender descubrir en la antigua sociedad israelita los contrastes que han conocido, o conocen, otros ambientes humanos, entre «nobles» y plebeyos», «capitalistas» y «proletarios». En realidad, en Israel no hubo nunca clases sociales en sentido moderno, es decir, grupos conscientes de sus intereses particulares y opuestos entre sí. Para evitar paralelos engañosos, preferimos hablar aquí de «elementos de la población». Por lo demás, no es fácil determinarlos por razón de la variedad e inseguridad del vocabulario.

## 2. *Los notables*

En los textos del Deuteronomio citados anteriormente, los asuntos municipales están en manos de los *zᵉqenîm*. Hay quienes opinan que se trataba de todos los hombres adultos — los que llevan barba, *zaqan* — reunidos en asamblea popular. Es mucho más verosímil que, según el sentido del adjetivo correspondiente que significa «viejo», se trate de los «ancianos», los cabezas de familia, que formaban en cada ciudad una especie de consejo, 1Sam 30,26-31. Alternan con los *śarîm*, los «jefes», en Núm 22,7.14 y en Jue 8,6.16; se colocan uno al lado del otro, como sinónimos, en Jue 8,14, donde se nos dice que en Sukkot eran setenta y siete. Las dos palabras parecen ser también sinónimas en Is 3,14. La misma palabra *śarîm* designa a los cabezas de familia, explícitamente en Esd 8,29 y probablemente en Esd 8,24s. En Job 29,9, los *śarîm* tienen sus reuniones a las puertas de la ciudad, lo mismo que los «ancianos» de Prov 31,23. Así pues, los dos términos son en parte equivalentes.

Este mismo sentido de *śarîm* es también posible en cierto número de textos, pero con frecuencia se interfiere con una acepción distinta. Los *śarîm* son entonces los oficiales o funcionarios del rey, ya se trate de reinos extranjeros, Gén 12,15: Jer 25,19; 38,17s; Est 1,3; 2,18; Esd 7,28, o de Israel. En muchos casos son oficiales militares, comandantes de unidades o el jefe de todo el ejército, 1Sam 8,12; 17,18.55; 2Sam 24,2.4; 1Re 9,22; 2Re 1,14; 11,4, etc. Con frecuencia son también oficiales civiles, los ministros de Salomón, 1Re 4,2, los gobernadores, 1Re 20,14; 22,26; 2Re 23,8, los funcionarios en general, Jer 24,8; 26,10s; 34,19.21, etc.



Frente al rey, estos oficiales no son sino «servidores», 2Re 19,5; 22,9, etc.[2], pero en el pueblo tienen una posición privilegiada. El rey puede darles tierras, 1Sam 8,14; 22,7. Siendo numerosos, sobre todo en las capitales, Samaría y Jerusalén, constituyen una fuerza con que debe contar el rey, Jer 38,24-25, y hasta se da el caso de que hagan complot contra su señor, 2Re 21,23. Son notables y en muchos casos no se pueden distinguir de los jefes de las grandes familias, en las que se reclutan con frecuencia.

En Núm 21,18 y en Prov 8,16, *śarîm* alterna con *nᵉdîbîm*, los hombres «excelentes». Éstos tienen un puesto de honor en las reuniones, 1Sam 2,8; Sal 113,8; son poderosos y ricos, Sal 118,9; 146,3; Prov 19,6.

En Is 34,12 y en Ecl 10,17, los *śarîm* están colocados paralelamente con los *ḥorîm*, y en Jer 27,20 *ḥorîm* reemplaza a *śarîm* del texto correspondiente de 2Re 24,14. La palabra, empleada siempre en plural, se cita junto con *zᵉqenîm* en 1Re 21,8.11, y junto con *gibbôrê ḥail* (v. supra) en 2Re 24,14. Según la raíz y sus derivados en las lenguas afines son hombres «libres, de buena familia».

Estas palabras son, pues, poco más o menos sinónimas y designan la clase dirigente de la época monárquica, funcionarios y jefes de las familias influyentes, en una palabra, los notables. Son los «grandes», los *gᵉdolîm*, como los llaman sencillamente otros textos, 2Re 20,6.11; Jer 5,5; Jon 3,7.

Después de la cautividad aparecen otras palabras para designar los mismos grupos. En Job 29,9-10, los *nᵉgîdîm* están colocados paralelamente con los *śarîm*, y en 1 y 2Par *nᵉgîdîm* es prácticamente el equivalente de *śarîm*. Pero los textos anteriores a la cautividad sólo usaban el singular *nagîd* y lo aplicaban al rey designado por Yahveh, 1Sam 9,16; 10,1; 2Sam 5,2; 7,8; 1Re 14,7; 16,2; 2Re 20,5. Por otra parte, en Neh 2,16; 4,8.13, se menciona a los *sᵉganîm* juntamente con los *ḥorîm*, y en Esd 9,2 juntamente con los *śarîm*, y la palabra es frecuente en las memorias de Nehemías para designar a los notables del pueblo; da la sensación de que en el vocabulario de Nehemías esta palabra reemplaza a los *zᵉquenîm*, los ancianos, palabra que no emplea nunca. Pero en los textos anteriores la palabra no significa «gobernador» y está tomada de Babilonia.

2. Cf. p. 176.

A estos notables o dignatarios se los puede sin duda llamar «nobles» en una acepción amplia. Pero no constituyen una nobleza en sentido estricto, es decir, una clase cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento, que goza de ciertos privilegios y posee gran parte de las tierras.

Algunos autores han querido reconocer en los *gibbôrê ḥail* una clase de terratenientes, una especie de nobleza rural. Se fundan sobre todo en 2Re 15,20, donde Menahem grava con impuestos a los *gibbôrê ḥail* de su reino para pagar el tributo debido a los asirios. Parece, sin embargo, que la expresión designó en un principio, y designa todavía con frecuencia en los Paralipómenos, los hombres valientes, los guerreros animosos, los paladines, como *gibbôrîm* a secas, aun cuando no posean nada como propio, Job 8,3; Jue 11,1. El término se aplicó luego a los que estaban sujetos al servicio armado y que eran relativamente acomodados, pues debían suministrar su equipo militar. Éste es el sentido que conviene en 2Re 15,20; donde son 60 000, en 2Re 24,14, contraponiéndose a la población más pobre del país, y en Rut 2,1, donde Booz es sólo un hombre de posición, como el padre de Saúl, 1Sam 9,1.

### 3. *El «pueblo del país»*

Los textos hablan con frecuencia del «pueblo del país», *'am ha'areṣ*, expresión que ha recibido diferentes explicaciones. Muchos ven en ella la clase social inferior, el común del pueblo, la plebe en contraposición a la aristocracia, o los habitantes del campo en contraposición a los habitantes de la ciudad. Otros, por el contrario, quieren descubrir en él a los representantes del pueblo en el gobierno, una especie de parlamento o de cámara de los diputados. Otros, finalmente, reconocen en ellos al conjunto de los hombres libres, que gozan de derechos cívicos en un territorio determinado.

El examen de los textos muestra que esta última explicación es la única aceptable en la época antigua, pero que el sentido de la fórmula evolucionó posteriormente.

Cuando se trata de no israelitas, el «pueblo del país» designa en Gén 23,12-13 a los hititas ciudadanos de Hebrón, por oposición a Abraham que no es allí más que un extranjero residente; en Gén 42,6 a los egipcios por oposición a los hijos de Jacob; en Núm 14,9, a los cananeos dueños del país, por oposición a los



israelitas (cf. el paralelo de Núm 13,28: «el pueblo que habita el país»). Se podría objetar con Éx 5,5, donde, según el texto masorético, el faraón llama a los hebreos «el pueblo del país», lo que justificaría el que se tradujera por «plebe», pero se siente uno muy tentado de adoptar la lectura samaritana: «son más numerosos que el pueblo del país».

Si pasamos a Israel, hay que distinguir tres períodos en el uso de esta expresión. Antes del regreso de la cautividad, fue empleada sobre todo por 2Re, Jer y Ezequiel. El «pueblo del país» se usa para distinguirlo o contraponerlo al rey o al príncipe, 2Re 16,15; Ez 7,27; 45,22; al rey y a sus servidores, Jer 37,2; a los jefes y a los sacerdotes, Jer 1,18; 34,19; 44,21; a los jefes, a los sacerdotes y a los profetas, Ez 22,24-29. Nunca se contraponen a ninguna otra clase del pueblo.

Según 2Re 24,14, Nabucodonosor no deja en Jerusalén más que a «los más pobres del pueblo del país», precisión que indica que la expresión en sí misma no designa la clase pobre, cf. también Ez 22,29. Esto resulta igualmente de las enumeraciones a que acabamos de referirnos, por ejemplo, Jer 1,18: «...frente a todo este país, los reyes de Judá, sus jefes *(śarîm)*, sus sacerdotes y todo el pueblo del país». La ley de Lev 4 distingue los sacrificios por el pecado que deben ofrecerse: v. 3, por el gran sacerdote, v. 13, por toda la comunidad de Israel, v. 22, por un jefe, v. 27, por cualquiera del «pueblo del país». Hay faltas religiosas que debe castigar todo el «pueblo del país», Lev 20,2-4.

Así pues, el «pueblo del país» representa el conjunto de los nacionales. Por eso, la expresión aplicada al reino de Judá alterna con «pueblo de Judá», cf. 2Re 14,21: «Todo el pueblo de Judá escogió a Ozías», y 2Re 23,30: «El pueblo del país escogió a Yoacaz.» Asimismo el «pueblo del país» castiga a los asesinos de Amón y proclama al rey Josías, 2Re 21,24. En 2Re 11,14.18 «todo el pueblo del país aclama a Joás y derriba el templo de Baal»: es una revolución nacional, dirigida contra Atalía y su séquito extranjero. Sin duda, el v. 20 contrapone este «pueblo del país» y la ciudad, Jerusalén. Pero es porque en Jerusalén residía la corte, los funcionarios, todos los que apoyaban al régimen derribado. Esto no significa más de lo que significa la distinción entre el pueblo de Judá y los habitantes de Jerusalén en Jer 25,2. En ninguna parte designa esta expresión un partido o una clase social.

Al regreso de la cautividad la expresión sigue empleándose en este sentido general por Ag 2,4; Zac 7,5, y se encuentra también

en Dan 9,6, donde la enumeración «nuestros reyes, nuestros príncipes, nuestros padres, todo el pueblo del país» recuerda las de Jeremías y Ezequiel. Pero el sentido cambia en Esdras y Nehemías. La expresión se emplea en plural, «los pueblos del país», o «de los países», Esd 3,3; 9,1.2.11; 10,2.11; Neh 9,30; 10,29.31.32. Entonces designa a los habitantes de Palestina que no son judíos, que ponen trabas a la obra de restauración, que entorpecen la observancia del sábado, con los que se contraen matrimonios mixtos. Los «pueblos del país» se contraponen al «pueblo de Judá en Esd 4,4, al «pueblo de Israel» en Esd 9,1. Es una reversión completa respecto al uso anterior a la cautividad, y se explica todavía por el sentido fundamental de la expresión: la comunidad del retorno no es el «pueblo del país», puesto que no tiene el estatuto político que se había reconocido a los samaritanos, a los ammonitas, a los moabitas: éstos son «los pueblos del país» o «de los países».

Así se prepara un tercer significado. En época rabínica, el «pueblo del país» son todos los que ignoran la ley o que no la practican.

### 4. *Ricos y pobres*

En los primeros tiempos de la sedentarización, todos los israelitas disfrutaban, poco más o menos, de la misma condición social. La riqueza provenía de la tierra, la cual estaba repartida entre las familias que defendían celosamente su patrimonio, cf. todavía la historia de Nabot, 1Re 21,1-3. Las transacciones comerciales o inmobiliarias, que son una fuente de ingresos, eran de poca importancia. Había sin duda excepciones; así, por ejemplo, Nabal es un rico ganadero de la estepa de Judá: posee mil carneros y mil cabras, y su esposa Abigail envía a David, para aplacarle, 200 panes, 100 racimos de uvas secas, 200 tortas de higos, odres de vino, medidas de grano tostado, carneros aliñados, 1Sam 25,2.18. La riqueza de Job es todavía más grande: 7000 ovejas, 3000 camellos, 500 yuntas de bueyes, 500 borricas, Job 1,3; pero la historia presenta a Job a la manera de un gran *šeikh* de la época patriarcal, cf. Abraham en Gén 12,16; 13,6; 24,35. En cambio, los dos primeros reyes de Israel pertenecen a familias sencillamente acomodadas: el padre de Saúl es un *gibbôr ḥail*, cf. supra, y, sin embargo, envía a su hijo a buscar las borricas perdidas, 1Sam 9,1s, y Saúl mismo cultiva sus campos, 1Sam 11,5. David guarda el rebaño, 1Sam 16,11, cf. 17,20.28.34s, y su padre lo envía a llevar a sus hermanos, que están bajo las armas, una medida de grano tostado, diez panes y diez quesos, 1Sam 17,17. Según otra tradición, David, llamado cerca del rey, lleva como presente cinco panes, un odre de vino y un cabrito, 1Sam 16,20. Todo esto representa un nivel de vida bastante modesto y no tenemos noticia de que hubiese familias más pudientes en estos mismos ambientes.



Las excavaciones de las ciudades israelitas demuestran también esta igualdad de condición. En Tirsá, la actual *tell el-fâr'ah*, cerca de Naplusa, las casas del siglo X a.C. tienen todas las mismas dimensiones y la misma instalación; cada una representa la morada de una familia, que llevaba el mismo tren de vida que sus vecinas. Es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento: el barrio de las casas ricas, más grandes y mejor construidas, está separado del barrio en que están hacinadas las casas de los pobres.

En realidad, durante estos dos siglos se produjo una revolución social. Como ya hemos visto, las instituciones monárquicas hicieron surgir una clase de funcionarios que sacaban partido de su administración y de los favores que les otorgaba el rey. Otros, por suerte o por habilidad, realizaron grandes lucros con sus tierras. Reinaba la prosperidad. Os 12,9 pone estas palabras en boca de Efraím (Israel): «Sí, me he enriquecido, he reunido una fortuna», e Is 2,7 dice: «El país está lleno de plata y de oro y de inmensos tesoros.» Los profetas condenaban entonces el lujo de las mansiones, Os 8,14; Am 3,15; 5,11, de los festines, Is 5,11-12; Am 6,4 de los vestidos, Is 3,16-24, el acaparamiento de las tierras por esos «que añaden casa a casa y juntan un campo a otro hasta el punto de apropiarse todo el terreno», Is 5,8. En efecto, estas riquezas estaban mal distribuidas y con frecuencia habían sido mal adquiridas: «Si ambicionan campos, se apoderan de ellos, si casas, se las apropian», Miq 2,2. Los ricos propietarios especulan y cometen fraudes, Os 12,8; Am 8,5; Miq 2,1s, los jueces se dejan sobornar, Is 1,23; Jer 5,28; Miq 3,11; 7,3, los acreedores son despiadados, Am 2,6-8; 8,6.

Por el contrario, existen los débiles, los pequeños, los pobres, que sufren de estas exacciones. Los profetas salen en su defensa, Is 3,14-15; 10,2; 11,4; Am 4,1; 5,12; cf. Sal 82,3-4, y también la ley los protege, comenzando ya por Éx 22,24-26; 23,6, pero sobre todo el Deuteronomio, que refleja la situación social de este período: promulga el precepto de la limosna, Dt 15,7-11, obliga a

dar al deudor pobre su prenda antes de la puesta del sol, Dt 24,12-13 (amplificando la ley de Éx 22,25-26), protege al mercenario, Dt 24,14-15.

Se sabía muy bien que siempre habría pobres, Dt 15,11, cf. Mt 26,11, pero mediante reglamentaciones, que es difícil decir hasta qué punto fueron realmente practicadas[3], se trató de luchar contra el pauperismo y restablecer cierta igualdad entre los israelitas. Cada año sabático se dejaba a los indigentes el producto de las tierras, Éx 23,11, se perdonaban las deudas, Dt 15,1, «para que ya no tengas pobres», Dt 15,4. El año del jubileo debía proclamarse una franquicia general y cada uno recuperaba su patrimonio, Lev 25,10, con los comentarios que siguen en el capítulo.

Los ricos se hallaban por lo regular entre los notables y muchos textos proféticos unen a unos y a otros en la misma condena. Sin embargo, los pobres no constituían frente a ellos otra clase social: eran únicamente individuos, que se hallaban indefensos precisamente por estar aislados.

Los términos de «rico» y de «pobre» no implican en sí mismos ninguna calificación moral o religiosa. Sin embargo, se cargan de tal calificación al entrar en dos líneas contradictorias de pensamiento. Según la tesis de la retribución temporal, la riqueza es una recompensa de la virtud y la pobreza es castigo, tal como lo dicen textos como Sal 1,3; 112,1-3; Prov 10,15-16; 15,6, contra lo cual protestará Job. Otra línea de pensamiento parte de una experiencia demasiado frecuente y de hechos estigmatizados por los profetas: hay ricos malvados, impíos, que oprimen a los pobres, pero éstos son amados por Dios, Dt 10,18; Prov 22,22-23, y su Mesías les hará justicia, Is 11,4. Así se iba preparando la transposición espiritual del vocabulario, que se insinúa en Sofonías: «Buscad a Yahveh, vosotros, todos los humildes de la tierra», Sof 2,3; cf. 3,12-13. La espiritualidad de los «pobres» se desarrollará en la segunda parte de Isaías y en el salterio posterior a la cautividad, pero los términos de pobreza pierden en este caso sus conexiones sociológicas: ni antes ni después de la cautividad fueron los indigentes un partido religioso ni una clase social.

3. Cf. infra, p 243 y 246.



## 5. *Los extranjeros residentes*

Fuera de los israelitas libres, que forman el «pueblo del país», y los extranjeros de paso, que pueden contar con las costumbres de la hospitalidad, pero que no disfrutan de la protección de la ley, Dt 15,3; 23,21, una parte de la población estaba compuesta por extranjeros residentes, los *gerîm*.

Entre los antiguos árabes nómadas, el *ŷâr* era el refugiado o la persona aislada que acudía a pedir la protección de una tribu distinta de la suya[4]. Asimismo, el *ger* es esencialmente un extranjero que vive en forma más o menos estable en medio de otra comunidad en la que es aceptado y goza de ciertos derechos.

Puede tratarse de un individuo o de un grupo. Abraham es un *ger* en Hebrón, Gén 23,4, como Moisés lo es en Madián, Éx 2,22; 18,3; un hombre de Belén va con su familia a establecerse como *ger* en Moab, Rut 1,1. Los israelitas eran *gerîm* en Egipto, Éx 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8. Las gentes de Beerot se habían refugiado en Guittayim, donde vivían como *gerîm*, 2Sam 4,3.

Cuando los israelitas, establecidos en Canaán, se consideraron como los poseedores legítimos de la tierra, como el «pueblo del país», entonces los antiguos habitantes, no asimilados por matrimonios ni reducidos a servidumbre, vinieron a ser los *gerîm*, a los que se añadieron los inmigrantes. Dado el carácter individualista de las tribus y su división territorial, los antiguos textos consideran como *ger* a un israelita que va a residir en otra tribu: un hombre de Efraím es un *ger* en Guibeá, donde viven los benjaminitas, Jue 19,16. Es el caso general de los levitas, que no tienen territorio propio, Jue 17,7-9; 19,1, y las leyes de protección social equiparan a levitas y *gerîm*, Dt 12,12; 14,29; 26,12.

Desde el punto de vista social, estos extranjeros residentes son hombres libres, y se oponen por tanto a los esclavos, pero no tienen todos los derechos cívicos, de modo que se contraponen también a los ciudadanos israelitas. Se los puede comparar con los periecos de Esparta, los antiguos habitantes del Peloponeso que conservaban su libertad, podían poseer, pero no tenían derechos políticos. Sin embargo, los *gerîm* de Israel estaban, en un principio, menos favorecidos. La propiedad inmobiliaria estaba en poder de los israelitas, por lo cual los *gerîm* estaban reducidos a alquilar

4. Cf. p. 35.

sus servicios, Dt 24,14, como lo hacían los levitas en lo concerniente a su especialidad, Jue 17,8-10. Eran generalmente pobres y se los asimila a los indigentes, a las viudas, a los huérfanos, a todos los «económicamente débiles», los cuales son recomendados a la caridad de los israelitas: se les debe permitir recoger los frutos caídos, las olivas olvidadas en los árboles, racimar las viñas, espigar después de la siega, Lev 19,10; 23,22; Dt 24,19-21, etc., cf. Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zac 7,10. Como los otros pobres, están bajo la protección de Dios, Dt 10,18; Sal 146,9; Mal 3,5. Los israelitas, al asistirlos, deben recordar que ellos también fueron *gerîm* en Egipto, Éx 22,20; 23,9; Dt 24,18.22, y, por esta razón, deben incluso amarlos como a sí mismos, Lev 19,34; Dt 10,19 Tienen parte en el diezmo trienal, Dt 14,29, y en los productos del año sabático, Lev 25,6, las ciudades de refugio les están abiertas, Núm 35,15. En los procesos deben ser tratados con la misma justicia que los israelitas, Dt 1,16, pero están sometidos también a las mismas penas que ellos, Lev 20,2; 24,16.22. En la vida corriente no había barrera que separase a *gerîm* e israelitas. Había *gerîm* que llegaban a hacer fortuna, Lev 25,47; cf. Dt 28,43, y Ezequiel prevé que en el Israel futuro compartirán el país con los ciudadanos, Ez 47,22.

Desde el punto de vista religioso, Dt 14,21 dice ciertamente que un *ger* puede comer de un animal muerto, pero Lev 17,15 lo prohíbe a los extranjeros residentes lo mismo que a los israelitas. En otros casos están sujetos a las mismas prescripciones de pureza, Lev 17,8-13; 18,26; Núm 19,10. Deben observar el sábado, Éx 20,10; Dt 5,14, el ayuno del día de la expiación, Lev 16,29. Pueden ofrecer sacrificios, Lev 17,8; 22,18; Núm 15,15.16.29, y toman parte en las fiestas religiosas, Dt 16,11.14. Pueden incluso celebrar la pascua con los israelitas, a condición de estar circuncidados, Éx 12,48-49; cf. Núm 9,14.

Es significativo que casi todos estos textos fuesen redactados poco antes de la cautividad: Dt y Jer, y la ley de santidad del Levítico. Es evidente, pues, que al final de la monarquía se había multiplicado en Judá el número de los *gerîm* y era preciso ocuparse de ellos. Hubo probablemente afluencia de refugiados procedentes del antiguo reino del norte. No era difícil la asimilación de estos *gerîm* de la misma raza y que compartían la misma fe, y hasta debió de contribuir a acelerar la asimilación de los *gerîm* de origen extranjero. Así se iba preparando el estatuto de los prosélitos, y los Setenta traducen *ger* por esta palabra griega.



A veces, junto al *ger* se menciona también al *tôšâb*, Gén 23,4; Lev 25,23.35; 1Par 29,15; Sal 39,13. El *tôšâb* aparece también junto al operario asalariado en Éx 12,45; Lev 22,10; 25,40, y con los esclavos, los obreros y «todos los que residen en tu territorio» en Lev 25,6. De estos textos resulta que la situación del *tôšâb* es análoga a la del *ger*, aun sin ser precisamente idéntica. Parece estar menos asimilado, social y religiosamente, Éx 12,45; cf. Lev 22,10, menos adscrito al país y también menos independiente: no tiene techo, es el *tôšâb* de otro, Lev 22,10; 25,6. Es un término más reciente, que aparece, sobre todo, en textos de redacción posterior a la cautividad.

### 6. *Los asalariados*

Además de los esclavos, de quienes trataremos en el capítulo siguiente había operarios asalariados, hombres libres que se contrataban para un trabajo determinado, por cierto tiempo y contra una retribución pactada. Los extranjeros residentes o de paso contrataban así sus servicios, Éx 12,45; Lev 22,10; Dt 24,14, como Jacob lo había hecho en casa de Labán, Gén 29,15; 30,28; 31,7. Pero el empobrecimiento de ciertas familias y la pérdida de sus terrenos forzaron también a cierto número de israelitas a trabajar por salario, cf. Dt 24,14. En época antigua se contrataba sobre todo a peones agrícolas. Trabajaban como pastores, Am 3,12, como segadores o vendimiadores, quizá Rut 2,3s; 2Re 4,18; cf. Mt 20,1s. Podía contratarse al día, como «jornaleros», Lev 19,13; Dt 24,15; cf. Mt 20,8, o al año, Lev 25,50.53; Is 16,14; 21,16; Eclo 37,11.

El Antiguo Testamento no da informes directos sobre la cuantía del salario. En Mesopotamia, se pagaba a los obreros en especie o en dinero. Según el código de Hamurabi, recibían un siclo de plata al mes durante la temporada de las grandes faenas y algo menos el resto del año, pero algunos contratos estipulan cantidades muy inferiores. Con el código de Hamurabi, que prevé diez siclos como salario anual, habrá que comparar Jue 17,10 y el difícil texto de Dt 15,18, que puede interpretarse así: un esclavo que ha servido seis años ha producido a su dueño el doble de su valor, conforme a la tarifa de un asalariado; el valor de un esclavo era, efectivamente, de treinta siclos, Éx 21,32. Los trabajadores del Evangelio, Mt 20,2, cobran un denario, lo que representa

mucho más, pero sería ilusorio comparar los precios entre dos épocas tan distantes.

En todo caso, la situación de los asalariados no tenía nada de envidiable, Job 7,1-2; 14,6, y había amos injustos que no les daban ni siquiera lo que se les debía, Jer 22,13; Eclo 34,22. Por lo menos gozan de cierta protección de la ley: Lev 19,13 y Dt 24,14-15 prescriben que se pague a los jornaleros todas las noches, cf. Mt 20,8, y los profetas los defienden contra la opresión, Jer 22,13; Mal 3,5; Eclo 7,20.

## 7. *Los artesanos*

Al lado de los obreros, el desarrollo de la vida urbana y la evolución económica multiplicaron el número de los artesanos independientes. El Antiguo Testamento menciona muchos gremios de artesanos: molineros, panaderos, tejedores, barberos, alfareros, bataneros, cerrajeros, joyeros, etc. Un término más general, *ḥaraš*, designa al obrero que trabaja la madera, la piedra, sobre todo los metales, al herrero, fundidor o cincelador. Se trabajaba en régimen de taller familiar; el padre transmitía el oficio a su hijo y a veces tenía a su servicio obreros, esclavos o asalariados.

Como en las ciudades orientales modernas, los artesanos de una misma profesión vivían y trabajaban agrupados en calles o barrios determinados. O bien una aldea se especializaba en una industria determinada. Estas agrupaciones respondían a condiciones de geografía económica: la proximidad de las materias primas, minerales, tierra arcillosa, lana de los ganados, o la presencia de medios de producción, agua, combustible o la orientación favorable para la ventilación de los hornos, etc. Estas agrupaciones se fundaban también en la tradición, pues las profesiones eran generalmente hereditarias. Así, por ejemplo, sabemos que se fabricaban tejidos en Bet-Ašbea, al sur de Judea, 1Par 4,21, que los benjaminitas trabajaban la madera o el metal en la región de Lod y de Ono, Neh 11,35. Las excavaciones revelan que el tejido y la tintorería eran oficios florecientes en Debir, la actual *tell beit-mirsim*. En Jerusalén había una calle de los panaderos, Jer 37,21, un campo del batanero, Is 7,3, la puerta de los tiestos, cerca de la que trabajaban los alfareros, Jer 19,1s, un barrio de los orfebres, Neh 3,31-32. Esta especialización se acentuó todavía en las épocas grecorromana y rabínica.



Poco a poco estos obreros que trabajaban unos al lado de otros se organizaron en corporaciones. Esto consta claramente después de la cautividad, cuando las corporaciones de oficios, modelándose conforme a la organización familiar de que, por otra parte, habían nacido, se denominan familias o clanes, *mišpaḥôt* [5]. Hay en Bet-Ašbea la *mišpaḥôt* de productores de *byssus*, 1Par 4,21. El jefe de la corporación se llama «padre», como Joab, «padre» del valle de los artesanos, 1Par 4,14; los oficiales se llaman «hijos»: Uzziel es «hijo» de los orfebres, Neh 3,8, es decir, oficial orfebre, como Malkiyyá de la misma corporación, Neh 3,31, como Hananyá, oficial perfumista, Neh 3,8. En el judaísmo estas agrupaciones obtendrán un estatuto legal, harán reglamentos que protejan a sus miembros, tendrán a veces sus propios lugares de oración: se habla de la sinagoga de los tejedores en Jerusalén. El influjo de las organizaciones profesionales del mundo grecorromano debió de acelerar esta evolución, pero los textos que hemos citado y los paralelos más antiguos de Mesopotamia indican que las corporaciones tienen origen más antiguo.

Se puede remontar hasta la época monárquica si se admite que ciertos signos grabados con frecuencia en las vasijas, cuando no designan al propietario de la pieza, son marcas de fábrica, no de un taller de familia, sino de una corporación. Es muy difícil decidirlo, pero de todos modos una cosa es cierta: que, anteriormente a la cautividad, las empresas importantes estaban en manos del rey. La fundición de Esyón Guéber bajo Salomón era una manufactura de Estado, que las excavaciones han sacado a luz. Según 1Par 4,23, los alfareros de Netayim y de Guedera trabajaban en un taller real. De estos talleres provienen los jarros que llevan una estampilla oficial, que certificaba sin duda su capacidad [6].

## 8. *Los comerciantes*

Los israelitas comenzaron muy tarde a dedicarse a los negocios. El comercio con el exterior, el comercio en gran escala, era monopolio real. Con la cooperación de Hiram, rey de Tiro, Salomón armó una flota en el mar Rojo, 1Re 9,26-28; 10,11.22, que iba a cambiar los productos de la fundición de Esyón Guéber con el oro y las riquezas de Arabia. Una tentativa análoga, bajo

5 Cf p 29 y 51.
6 Cf p 183 y 280s

Josafat, acabó en un fracaso, 1 Re 22,49-50. Salomón traficaba también con los caravaneros, 1Re 10,15. Hacía también comercio de tránsito: sus enviados compraban caballos en Cilicia, carros en Egipto y revendían los unos y los otros, 1Re 10,28-29, pero esta interpretación del texto es dudosa. Acab concluyó con Ben-Hadad un tratado comercial según el cual podía establecer bazares en Damasco, como el rey sirio los tenía en Samaría, 1Re 20,34. Se trata todavía de una empresa real. Así sucedía en todo el próximo oriente antiguo. Los corresponsales de Salomón eran el rey de Tiro, 1Re 5,15-26; 9,27; 10,11-14, y la reina de Sabá, 1Re 10,1-13. Y la tradición era antigua. En el III milenio antes de nuestra era, y luego bajo Hamurabi, los reyes de Mesopotamia tenían sus caravanas; en la época de Amarna, los reyes de Babilonia, de Chipre y de otras partes tenían mercaderes a su servicio; en el siglo XI a.C. la historia egipcia de Wen-Amón nos informa que el príncipe de Tanis tenía una flota de comercio y que el rey de Biblos llevaba registro de los negocios que hacía con el faraón.

En Israel, los particulares sólo se dedicaban a operaciones locales. En la plaza de la ciudad o de la aldea, donde se celebraba el mercado, 2Re 7,1, los artesanos vendían sus productos y los campesinos el producto de su campo o de su ganado. Estas permutas, de volumen limitado, se hacían directamente del productor al consumidor, sin intermediarios, y no existía una clase de comerciantes. El verdadero negocio estaba en manos de extranjeros, muy especialmente fenicios, que eran los corredores de todo oriente, cf. Is 23,2.8; Ez 27, y también asirios, según Nah 3,16. Todavía después de la cautividad, se ve a los judíos llevar a Jerusalén los productos agrícolas, y a los tirios vender las mercancías de importación, Neh 13,15-16. Los primeros comerciantes israelitas que conocemos son quizá los que, bajo Nehemías, trabajan en la restauración de las murallas, Neh 3,32; pero todavía es posible que sean tirios que, según Neh 13,16, vivían en la ciudad.

Esta situación se refleja en el vocabulario: «cananeo» significa «comerciante» en Job 40,30; Prov 31,24; Zac 14,21. Otros términos designan al comerciante como «el que circula» o con una raíz que tiene afinidad con «caminar». Son extranjeros, caravaneros como los madianitas de Gén 37,28, o mercaderes ambulantes que recorrían el país colocando su pacotilla importada y comprando, para exportarlos, productos locales.

En la diáspora fue donde, por necesidad, los judíos se hicieron comerciantes. En Babilonia, descendientes de los desterrados



que no se habían unido a los que regresaban, figuran como agentes o clientes de grandes firmas comerciales. En Egipto, en la época helenística, los papiros señalan que algunos eran negociantes, banqueros o corredores. Los judíos de Palestina siguieron poco a poco este movimiento, pero los sabios, como más tarde los rabinos, no los miraban con buenos ojos. El Sirácida dice que, sin duda, los beneficios comerciales son legítimos, Eclo 42,5, pero hace notar también que un comerciante no podrá permanecer sin pecado, Eclo 26,29; 27,2.

*Capítulo III*

# LOS ESCLAVOS

## 1. *El hecho de la esclavitud en Israel*

Algunos autores, en particular sabios judíos, han negado que hubiese verdadera esclavitud en Israel o, por lo menos, esclavos israelitas. Esta opinión puede tener una justificación aparente si se piensa en los ejemplos de la antigüedad clásica: ni en Israel ni entre sus vecinos había aquellos enormes rebaños de esclavos que en Grecia y en Roma fueron una causa permanente de inseguridad social; por otra parte, en Israel, como en todo el antiguo oriente en general, la situación del esclavo no fue nunca tan abyecta como en la Roma republicana, donde Varrón no tenía reparo en definir al esclavo *instrumenti genus vocale,* «una especie de instrumento que habla». Por otra parte la flexibilidad del vocabulario se presta a equívocos: *ebed* significa propiamente «esclavo», hombre que carece de libertad y que está en poder de otro, pero por razón del carácter absoluto de la potestad real, la palabra significa también los súbditos del rey, especialmente sus mercenarios, sus oficiales, sus ministros que, aplicados a su servicio, han roto los otros vínculos sociales. Si se amplía todavía más el significado, la palabra se convierte en término de cortesía. Se puede comparar la evolución de los equivalentes *serviteur* en francés, *servidor* en español y *servant* en inglés, que vienen todos del latín *servus.* Finalmente, como las relaciones con Dios se conciben por analogía con las que se tienen con el soberano terrestre, *'ebed* acaba por significar el devoto de un culto determinado, el que es fiel a tal divinidad. La palabra vino a ser un título de piedad, que se aplica a Abraham, Moisés, Josué o David antes de aplicarse al misterioso siervo de Yahveh.



Ahora bien, si «esclavo» designa un hombre que está privado de libertad, por lo menos durante algún tiempo, que se compra y se vende, que es propiedad de un dueño que lo emplea a su arbitrio, ciertamente hubo esclavos en Israel y hubo israelitas que fueron esclavos. El hecho se demuestra por los textos que los contraponen a los hombres libres, a los asalariados y a los extranjeros residentes, o que hablan de su compra por dinero, como también por las leyes que reglamentan su emancipación.

## 2. *Los esclavos de origen extranjero*

En toda la antigüedad fue la guerra una de las principales fuentes de esclavitud: era el estado a que quedaban reducidos los prisioneros. Lo mismo sucedía en Palestina. En la época de los jueces, si el ejército de Siserá hubiese reportado la victoria, se habría repartido el botín: «una muchacha, dos muchachas por guerrero», Jue 5,30. Los amalecitas, después del saqueo de Siqlag, se llevan prisioneros a todos los que allí había, 1Sam 30,2-3. Yahveh juzgará a las naciones que «han echado a suerte mi pueblo; han trocado a los jóvenes por prostitutas, han vendido a las muchachas por vino», Jl 4,3. En la época helenística, comerciantes de esclavos seguían a las tropas de Antíoco Epífanes para comprar a los judíos que cogieran prisioneros, 1Mac 3,41; 2Mac 8,10-11. Más tarde, Adriano hizo vender a los prisioneros de la segunda guerra judía.

En todos estos casos se trata de israelitas reducidos a esclavitud por sus enemigos extranjeros. Pero el cronista cuenta que Peqah de Israel, en guerra contra Judá, hizo 200 000 prisioneros, mujeres, muchachos y muchachas, que fueron puestos en libertad debido a las amonestaciones de un profeta, 2Par 28,8-15. No sabemos qué credito se haya de dar a esta historia, que no tiene su paralelo en los libros de los Reyes y cuya cifra por lo menos es sospechosa. De todos modos, demuestra que la reducción a esclavitud, de cautivos de guerra, que eran hermanos de raza, no era cosa inaudita, si bien era reprobada por las personas de bien. En cuanto a la presencia en Israel de prisioneros extranjeros hechos esclavos, la suponen dos leyes del Deuteronomio. Dt 21,10-14 contempla el caso de la cautiva a la que su vencedor toma por mujer: puede luego repudiarla, pero no puede venderla. Esto implica que podría venderla como esclava si no la hubiese toma-

do por esposa. En este sentido se puede recordar el relato de Núm 31,26-47 acerca de la repartición del botín después de la guerra contra Madián: las mujeres vírgenes (todo lo demás fue pasado por las armas en cumplimiento del anatema, cf. Núm 31,15-18) se repartieron entre los combatientes y la comunidad.

La ley de Dt 20,10-18 se refiere a la conquista de las ciudades. Si la ciudad se halla en el territorio asignado por Dios a Israel, es entregada al anatema y nada vivo debe subsistir en ella. Cuando se ataca una ciudad sita fuera de la Tierra Santa, se le debe proponer la rendición: si acepta, todo el pueblo es sometido al trabajo en forma de prestación personal; si resiste y por fin cae, se da muerte a todos los hombres, y las mujeres y los niños son considerados como botín. En su formulación actual, impregnada del espíritu deuteronomista —cf. el paralelo de 7,1-6—, esta ley es irreal: el tiempo de la conquista del país y de las guerras exteriores era ya un pasado remoto. Conserva el recuerdo de los antiguos anatemas, Jos 6,17-21; 8,26; 10,28s, etc.; 1Sam 15,3; cf. Dt 2,34; 3,6, de los fracasos de una conquista total, Jos 17,12-13; Jue 1,28.30.33.35, y de las guerras de David, 2Sam 8,2; 12,31, que proporcionaron al Estado sus primeros esclavos públicos [1].

Los esclavos, reducidos a esta condición por la guerra o de alguna otra manera, eran objeto de comercio en todo el antiguo oriente. En Am 1,6.9. Gaza y Tiro son condenados por haber practicado la trata de cautivos; según Ez 27,13, Tiro compraba hombres en Asia Menor, y allí mismo vendía judíos, según Jl 4,6. Estos fenicios, que eran los principales negociantes en Israel, debieron de ser también allí proveedores de esclavos. La ley permitía a los israelitas comprar servidores de ambos sexos originarios del extranjero o nacidos de extranjeros residentes en Israel, Lev 25,44-45; cf. Éx 12,44; Lev 22,11; Ecl 2,7.

Los esclavos comprados con dinero se diferenciaban de los nacidos en casa, Gén 17,12.23.27; Lev 22,11; cf. Jer 2,14, *yᵉlîd bayt*. Sin embargo, es posible que la expresión no signifique exclusivamente el hecho de haber nacido en la casa, sino también la vinculación a una «casa» a título servil, con ciertos deberes militares. Así se explicaría el hecho de los 318 *yᵉlîdê bayt* de Abraham, Gén 14,14, y el empleo de *yalîd* en un contexto guerrero, Núm 13,28; 2Sam 21,16.18. El amo podía adquirir esclavos casados o casar los que tenía; los hijos pertenecían al amo, cf. Éx

1. Cf. infra, p. 135.



21,4, con lo que multiplicaba de modo barato su servidumbre. Educados en la familia, le tenían sin duda mayor efecto y eran mejor tratados, pero no disfrutaban de estatuto social distinto del estatuto de los esclavos comprados.

### 3. *Los esclavos israelitas*

Al lado de los esclavos de origen extranjero, ¿había realmente esclavos israelitas? Antes hemos hecho alusión al texto de 2Par 28,8-15, que condena esta práctica, la cual está además prohibida por Lev 25,46 que, después de hablar de los extranjeros, dice: «Los tendréis como esclavos, pero sobre vuestros hermanos, los hijos de Israel, nadie ejercerá poder arbitrario.» Sin embargo, Lev 25,39-43 habla del israelita que se ha «vendido» a otro israelita, pero que debe ser tratado como un asalariado y un huésped, pero no como un esclavo. Por otra parte, Lev 25,47-53 prevé el caso de un israelita que se ha «vendido» a un extranjero residente: podrá ser rescatado por sus deudos o rescatarse él mismo y no deberá ser tratado arbitrariamente. Estos esclavos, sea que tengan un amo israelita o extranjero, deberán ser liberados el año jubilar, Lev 25,40.54. La ley no excluye, pues, en el caso de un israelita, sino la esclavitud perpetua, pero admite una verdadera esclavitud (estas personas son «vendidas»), temporal y mitigada. Es difícil saber si esta ley fue aplicada alguna vez. En la época de Nehemías, hay judíos que se lamentan de haber debido entregar como esclavos a sus hijos y a sus hijas, y Nehemías hace vehementes reproches al pueblo para que consienta en perdonar las deudas, y en liberar a las personas tomadas como rehenes, Neh 5,1-13. No hay ninguna alusión a la ley de Lev 25.

Parece ser, pues, que esta ley es posterior a Nehemías; aun cuando no se quiera insistir demasiado en este argumento del silencio, la ley es reciente, pues se pone en lugar de leyes más antiguas. En Dt 15,12-18, si un «hebreo», hombre o mujer, se ha vendido a uno de sus hermanos, le servirá durante seis años y al séptimo será liberado; si rehúsa la manumisión, se convertirá en esclavo perpetuo. A esta ley se refiere Jer 34,14, a propósito de la manumisión de esclavos «hebreos» bajo Sedecías.

Todavía es más antigua la ley de Éx 21,2-11. Un esclavo «hebreo» que haya sido «comprado», servirá seis años y al séptimo será liberado; si rehúsa la manumisión, se convertirá en esclavo

perpetuo. Estas disposiciones son idénticas a las de Dt 15,12-18, pero conciernen únicamente al esclavo varón. Las muchachas vendidas como esclavas y destinadas a ser concubinas del amo o de su hijo, no son liberadas y se hallan en condiciones análogas a las de los cautivos de guerra, Dt 21,10-14, cf. supra.

Es notable que en los textos citados de Éx, Dt y Jer, a estos esclavos se los llama «hebreos», término que, excepto en el pasaje tardío de Jon 1,9, no se aplica a los israelitas sino cuando se hallan en condiciones especiales. Ha habido quienes se han preguntado si el término no designaba aquí a los israelitas que enajenaban su libertad mediante una esclavitud semivoluntaria. La hipótesis puede citar en su apoyo 1Sam 14,21, donde se llama «hebreos» a israelitas puestos al servicio de los filisteos, como también la analogía de los documentos de Nuzu, en los que se habla de *ḫapiru* que se venden como esclavos. Según esta hipótesis, los textos habrán conservado indicios de un uso arcaico, pero designan ciertamente a israelitas.

Sea de ello lo que fuere, la causa de la reducción de israelitas a esclavitud es siempre la miseria del esclavo mismo o de sus padres. Ordinariamente, quizás en todos los casos, se trata de deudores insolventes o de personas tomadas como prenda para el pago de una deuda [2]. Esto se supone en las leyes de Lev 25 y de Dt 15,2-3, y los otros textos lo confirman. Eliseo opera un milagro en favor de una mujer cuyos dos hijos van a ser tomados como esclavos por un prestamista, 2Re 4,1-7. En Is 50,1, Yahveh pregunta a los israelitas: «¿A cuál de mis acreedores os he vendido yo?» Los contemporáneos de Nehemías entregan a sus hijos e hijas como esclavos como prendas del pago de una deuda, Neh 5,1-5. Así se explica que esta esclavitud sea temporal: cesa cuando se satisface la deuda o se perdona, Lev 25,48; 2Re 4,7; Neh 5,8.11. Las leyes de Éx 21 y de Dt 15 fijaban como máximo seis años. Recordemos que según el código de Hamurabi, ciertos esclavos por deudas no se podían retener más de tres años. Pero estas leyes no eran observadas, como lo muestra Jer 34. Quizás a causa de esta inobservancia, la ley ideal de Lev 25 prevé un plazo que puede llegar hasta 50 años, pero obliga al dueño a tratar a su esclavo como un asalariado o como un huésped.

Hubo, pues, esclavos israelitas con amos israelitas. A los que quedaban reducidos a esta condición por la miseria o por las deudas hay que añadir los ladrones que no podían restituir y que eran vendidos para recuperar el precio de su latrocinio, Éx 22,2. En cambio, las leyes de Éx 21,16 y Dt 24,7 castigan con la muerte el rapto de un israelita para explotarlo o venderlo como esclavo. Es posible que la prohibición del decálogo, Éx 20,15; Dt 5,19, que se distingue muy bien del mandamiento detallado acerca de las faltas contra la justicia, Éx 20,17; Dt 5,21, condene este robo, particularmente odioso, de una persona libre.

2. Cf. p. 242s.



### 4. *Número y valor de los esclavos*

Tenemos muy pocas noticias sobre el número de los esclavos domésticos en Israel. Gedeón toma a diez de sus servidores para derribar el santuario de Baal, Jue 6,27. Abigail, esposa del rico Nabal, tiene esclavos en número indeterminado y, cuando va a casarse con David, lleva consigo a cinco domésticas, 1Sam 25,19.42. Después de la muerte de Saúl, los bienes de la familia real eran explotados por un administrador, Siba, que disponía de sus quince hijos y de veinte esclavos, 2Sam 9,10. Algunos grandes propietarios de la época monárquica pudieron tener también una servidumbre relativamente numerosa, pero eran excepciones. El censo de la comunidad que había regresado de la cautividad, Esd 2,64; Neh 7,66, comprendía a 7337 esclavos de ambos sexos y 42 360 personas libres. La situación era, pues, muy diferente de la de Grecia o de Roma, pero se parece a la de Mesopotamia, donde una familia de buena condición tenía uno o dos esclavos en épocas antiguas y de dos a cinco en la época neobabilónica; las cifras eran un poco más elevadas en Asiria.

No menos raros son los datos sobre el valor de los esclavos. A José lo venden sus hermanos por veinte monedas de plata, Gén 37,28, que es también el precio medio de un esclavo en la Babilonia antigua; la misma suma se pagaba por un buey. En la época neobabilónica se doblaron los precios y todavía se elevaron bajo los persas. A mediados del segundo milenio antes de nuestra era, el precio corriente de un esclavo era de 30 siclos de plata en Nuzu, de 40 siclos en Ugarit (Ras Šamra). También en Israel se estima el esclavo en 30 siclos, Éx 21,32; es la cantidad que recibirá Judas por entregar a Jesús, Mt 26,15. Sin embargo, en la época griega habían ya subido los precios: cuando Nicanor promete a los traficantes 90 cautivos por un talento, es decir, unos 33 siclos por

cabeza, 2Mac 8,11, pide un precio irrisorio, si se compara con los que indican los papiros contemporáneos, pero quería atraer a los comerciantes con el cebo de un gran lucro.

### 5. *Condición de los esclavos*

Estrictamente considerado, el esclavo es una «cosa» poseída por su dueño, que la ha tomado por derecho de conquista, la ha adquirido por dinero o recibido en herencia, que la utiliza a su talante y puede revenderla. Las leyes antiguas de Mesopotamia suponen que se marca al esclavo, como a una res, con un tatuaje, un estigma con un hierro al rojo o una etiqueta ligada a su cuerpo. En la práctica, no todos los esclavos llevaban este signo de identidad, que se aplicaba preferentemente a los fugitivos que se habían vuelto a capturar y a los esclavos cuya fuga se temía. Los rabinos permitirán que se marque a un esclavo para quitarle las ganas de fugarse, pero la costumbre no está atestiguada claramente en el Antiguo Testamento. Si se horada la oreja a un esclavo que renuncia a ser liberado, Éx 21,6; Dt 15,17, no es para imponerle una marca, sino como símbolo de su adhesión a la familia. La más próxima analogía es la del nombre de Yahveh inscrito en la mano de los fieles en Is 44,5, para significar su pertenencia a Dios, como el nombre de la Bestia que llevan marcado sus adeptos en Ap 13,16-17, como los tatuajes de los cultos helenísticos.

No obstante, no se olvidaba completamente que el esclavo era un ser humano: había un derecho de los esclavos. El código de Hamurabi sólo condenaba los malos tratos infligidos a los esclavos de otro, que se consideraban como su propiedad; así también en Éx 21,32, si el toro de un vecino cornea a un esclavo, el propietario del toro debe pagar una indemnización al dueño del esclavo. Sin embargo, incluso en Mesopotamia, los esclavos tenían recurso legal contra violencias injustas, y las leyes israelitas los protegían de manera todavía más explícita: un hombre que atuerta a un esclavo o le rompe un diente, debe en compensación ponerlo en libertad, Éx 21,26-27. Si un hombre azota a un esclavo hasta matarlo, es castigado, Éx 21,20, pero si el esclavo sobrevive un día o dos, el dueño es exonerado, pues «se trataba de su dinero», Éx 21,21. Parece ser que se consideraba suficiente castigo la pérdida del esclavo, pero esta cláusula indica que incluso en Israel, se estimaba al esclavo como «cosa» de su dueño.



En Mesopotamia como en Roma, el esclavo podía reunir un peculio, hacer negocios, tener personalmente esclavos. No se puede asegurar que sucediese lo mismo en Israel. Es cierto que Lev 25,49 prevé que un esclavo (israelita) puede rescatarse si dispone de los medios necesarios, pero el texto no da más detalles. Se citan otros casos: el servidor que acompaña a Saúl lleva en el bolso un cuarto de siclo, 1Sam 9,8. Guehazi, servidor de Eliseo, se procuró de Naamán dos talentos de plata con los cuales puede, dice Eliseo, «comprarse huertos, olivos y viñas, ganado mayor y menor, servidores y domésticas», 2Re 5,20-26. Siba, intendente de la familia de Saúl, tiene veinte esclavos, 2Sam 9,10. Pero el amo tiene derecho supremo sobre los bienes de su esclavo. 2Sam 9,12 precisa que «todos los que habitaban en casa de Siba estaban al servicio de Meribbaal». Estos casos no son concluyentes, pues el hebreo no emplea la palabra *'ebed*, «esclavo», sino *ne'ar*, «joven», «mozo» y, secundariamente, «servidor», «asistente», probablemente es un hombre libre, adscrito al servicio de un patrón.

La suerte del esclavo en la vida de todos los días dependía en gran parte del carácter de su amo, pero generalmente era llevadera. En una organización social en que la familia tenía tanta importancia y en que difícilmente se concebía el trabajo fuera del campo familiar, una persona aislada se hallaba sin protección y privada de medios de subsistencia. El esclavo tenía por lo menos la seguridad de que no le faltaría lo necesario. Todavía más, formaba verdaderamente parte de la familia, era un «doméstico» en sentido etimológico. Por eso estaba obligado a la circuncisión, Gén 17,12-13. Tomaba parte en el culto familiar, descansaba el día de sábado, Éx 20,10; 23,12, se sentaba a la mesa en las comidas sacrificiales, Dt 12,12.18, celebraba las fiestas religiosas, Dt 16,11.14, comía la pascua, Éx 12,44, de la que estaban excluidos el huésped y el obrero asalariado, Éx 12,45. El esclavo de un sacerdote podía comer de las ofrendas santas, Lev 22,11, cosa que tampoco podían el huésped y el asalariado, Lev 22,10. Las relaciones de Abraham con su servidor muestran, Gén 24, la intimidad a que se podía llegar entre un amo y su esclavo. Prov 17,2 dice: «Un servidor juicioso es mejor que un hijo degenerado», cf. Eclo 10,25. Podía tener parte en la herencia de su amo, Prov 17,2, y hasta recibir la sucesión en ausencia de herederos, Gén 15,3. Una vez se nos informa que un esclavo se casa con la hija de su amo, 1Par 2,34-35. En estos dos últimos casos es evidente que el esclavo queda libre automáticamente.

Desde luego, el esclavo debía obedecer y trabajar, y los sabios aconsejan que se le trate con alguna dureza, Prov 29,19.21. Sin embargo, al amo mismo interesaba tratar a sus esclavos con firmeza, pero también con justicia y humanidad, Eclo 35,25-53. Los hombres piadosos añadían todavía una consideración religiosa: Job protesta que no había desconocido los derechos de su servidor y de su doméstica, pues son como él criaturas de Dios, Job 31,13-15.

El Levítico ordena que se trate con favor al esclavo de origen israelita: será como un huésped y como un asalariado y no se le impondrá trabajo de esclavos, Lev 25,39-40. Los rabinos, comentando este texto, prohibían que se les diesen trabajos demasiado duros o demasiado abyectos, como dar vueltas a la muela del molino, cf. Jue 16,21, descalzar a su amo o lavarle los pies, cf. 1Sam 25,41. Así se comprenden mejor ciertos textos del Nuevo Testamento: Juan Bautista no es digno de desatar las sandalias de aquel a quien anuncia, Mt 3,11 y paralelos; es menos que un esclavo; Pedro se rebela cuando Jesús quiere lavarle los pies, Jn 13, 6-7, que es cosa propia de esclavos.

## 6. *Las mujeres esclavas*

Ya hemos podido notar que las mujeres esclavas tenían una situación particular. Estaban al servicio personal de la dueña de la casa, Gén 16,1; 30,3.9; 1Sam 25,42; Jdt 10,5, etc., o eran nodrizas de los niños, Gén 25,59; 2Sam 4,4; 2Re 11,2. El amo las casaba a su voluntad, Éx 21,4. O bien él mismo tomaba a una esclava como concubina, con lo cual mejoraba la condición de ésta. Abraham y Jacob toman así concubinas esclavas a petición de sus mujeres estériles. Conservan, sin embargo, su condición de esclavas, cf. Gén 18,6, si el amo no las ha manumitido, cf. Lev 19,20. La antigua ley de Éx 21,7-11 prevé que un padre israelita, pobre o adeudado, puede vender a su hija para que sea la concubina de un dueño o de su hijo. Tal concubina no es puesta en libertad al séptimo año como los esclavos varones. Si desagrada a su amo, éste hace que se la rescate, pero no puede revenderla a un extranjero. Si toma otra mujer, debe mantener todos los derechos de la primera. Si la destina a su hijo, la trata como a una hija de la familia. La ley deutoronómica reserva una situación parecida a la cautiva de guerra que el vencedor toma por esposa, Dt 21,10-14.



Pero, contrariamente a Éx 21, no hace distinción entre hombres y mujeres en cuanto al tratamiento de los esclavos israelitas: la mujer queda en libertad al séptimo año, lo mismo que el esclavo varón y, como él, puede renunciar a su manumisión, Dt 15,12.17. Tampoco Jeremías distingue entre hombres y mujeres tratándose de esclavos. Esto parece significar que ya en aquella época no había concubinas esclavas. La ley posterior de Lev 25 no tiene en cuenta su caso y Neh 5,5 habla de muchachas israelitas violadas por su amo, pero no tomadas como concubinas.

## 7. *Los esclavos fugitivos*

La fuga era el recurso ordinario del esclavo para librarse del trato duro de su amo, Eclo 33,33. Aun en los casos en que se le trataba bien, podía sentir la tentación de fugarse, aunque no fuese más que praa sentirse libre, como todo hombre tiene derecho a serlo.

El rico y malvado Nabal parece que estaba bien al corriente de esto: «Hoy día hay muchos esclavos que se escapan de sus amos», respondió a los enviados de David, 1Sam 25,10. Dos esclavos de Simí se fugan a la ciudad de Gat, 1Re 2,39. Esto mismo sucedía en todas partes. El código de Hamurabi sanciona con pena de muerte toda asistencia prestada a un esclavo fugitivo, la negativa a entregarlo o su simple ocultación. Las otras leyes de Mesopotamia son menos severas; en Nuzu, el ocultador debe pagar una multa. Por lo que se refiere a esclavos que se fugaban al extranjero, ciertos tratados entre Estados orientales preveían cláusulas de extradición. Así Simí puede recuperar sus dos esclavos que se habían refugiado cerca del rey de Gat, 1Re 2,40, cf. también 1Sam 30,15.

La ley israelita contiene sólo un artículo sobre los esclavos fugitivos: Dt 23,16-17 prohíbe que se entregue a un esclavo que se ha escapado y buscado un refugio: en la ciudad que escoja debe ser recibido y tratado bien. Esta disposición no tiene paralelo en las leyes antiguas y no es fácil de interpretar. No parece aplicarse a un esclavo israelita que abandone a un amo israelita, pues en tal caso volvería naturalmente a su familia o a su clan. Por la misma razón no se refiere tampoco a un esclavo israelita que abandona a su amo extranjero. Parece, pues, que la ley concierne a un esclavo no israelita venido del extranjero y admitido en Israel

como *ger* o como *tôšâb*. Se negaría simplemente la extradición, considerando toda la Tierra Santa como lugar de asilo, a la manera de Is 16,3-4.

### 8. *Manumisión*

El dueño tenía evidentemente derecho a manumitir a su esclavo, si le placía. Además, la ley prevé algunos casos determinados. La cautiva sale de la condición de esclava si su dueño la toma por esposa, Dt 21,10-14. La manumisión podía también tener lugar como compensación por injurias corporales, Éx 21,26-27, texto cuya formulación absoluta no permite restringirlo a los esclavos israelitas. Pero, hablando en general, los esclavos extranjeros estaban sujetos a servidumbre perpetua y eran transmitidos juntamente con la herencia, Lev 25,46.

Por el contrario, la esclavitud de los israelitas era, de suyo, temporal. Los esclavos varones, según Éx 21,2-6, los esclavos de ambos sexos, según Dt 15,12-17, debían recobrar la libertad al cabo de seis años de servicios. Podían rehusar tal manumisión, y sin duda lo hacían con frecuencia, temiendo recaer en la miseria que los había obligado a venderse como esclavos. El regalo que recibían de su dueño, Dt 15,14, era una garantía insignificante para el porvenir. Todavía tenían más razón para quedarse con su antiguo dueño si éste los había casado, puesto que su mujer y sus hijos eran propiedad del mismo, Éx 21,4. En este caso, se horadaba al esclavo la oreja contra la hoja o el montante de la puerta, como símbolo de su adhesión definitiva a la casa, con lo cual el esclavo lo era a perpetuidad. No parece que estas leyes fueran observadas fielmente. Según Jer 34,8-22, que se refiere explícitamente al Deuteronomio, las gentes de Jerusalén, sitiada por Nabucodonosor, habían liberado a sus esclavos «hebreos», pero volvieron a tomarlos cuando se levantó temporalmente el sitio; el profeta les reprocha esta felonía contra sus hermanos y la transgresión de una ley que venía de Dios.

Las disposiciones de Lev 25, que ya hemos citado, se refieren a la liberación de los esclavos israelitas en conexión con el año jubilar[3]. En este año, saldrán libres ellos y sus hijos, Lev 25,41.54. Antes de ese plazo, podrán ser rescatados o rescatarse ellos mismos, mediante el precio equivalente a los haberes de un asalariado durante el tiempo que falte transcurrir entre la fecha de la venta y el jubileo, Lev 25,48-53. Estas disposiciones parecen utópicas: un esclavo entrado a servir poco después del comienzo de un período jubilar, tenía tiempo de morirse antes de ver su fin, o se hacía demasiado viejo para ganarse la vida por sí mismo como hombre libre. Su rescate, excepto si se efectuaba poco antes del año jubilar, hubiese costado demasiado caro, pues bastaban tres años de salario para cubrir el valor de un esclavo: ya hemos visto que un esclavo se estimaba en treinta siclos, según Éx 21,32, y que un obrero cobraba unos diez siclos al año, según el código de Hamurabi y quizá según Dt 15,18[4]. Por lo demás, no poseemos ningún indicio de que la ley se aplicase ni antes ni después de Nehemías, que no hace alusión a ella cuando impone una remisión de deudas, que llevaba consigo la liberación de personas tomadas como prenda, Neh 5,1-13.

3. Cf. p. 246.



Al esclavo liberado se le llama *ḥofši* en las leyes de Éx 21 y Dt 15, así como en Jer 34, cf. también Lev 19,20; Is 58,6; Job 3,19, y la palabra no se aplica nunca en otro contexto sino en el de la liberación de esclavos, excepto en Job 39,5, en sentido figurado, y en 1Sam 17,25, donde significa la exención de impuestos y de prestaciones personales. La única traducción posible es, pues, la de «liberto». Pero nada nos dice en el Antiguo Testamento que estos libertos formasen un grupo social particular. Esta conclusión sólo podría fundarse en analogías extrabíblicas: en Alalah y en Nuzu, en las cartas de Amarna y en los textos de Ras Šamra, en las leyes asirias y en los documentos asirios posteriores, *ḫupšu* designa una clase de población intermedia entre los esclavos y los propietarios: parecen ser siervos, colonos y a veces artesanos. En estos diferentes medios sociales, la misma palabra cubre realidades bastante variadas y es arbitrario aplicar una u otra de sus acepciones a Israel, donde no había clases sociales definidas. Al ser manumitido, el esclavo volvía a formar parte del «pueblo del país».

### 9. *Esclavos públicos*

Los prisioneros de guerra suministraban a los antiguos Estados orientales el personal servil aplicado a los santuarios o al palacio, para las grandes obras de interés común y las grandes em-

4. Cf. p. 120 y 130.

presas comerciales o industriales, cuyo monopolio estaba en manos del rey. Aunque las leyes del Antiguo Testamento no hablan más que de esclavos domésticos, parece ser que en Israel hubo también esclavos públicos.

Después de la toma de Rabbá, David «hizo que la población manejara la sierra, los picos y las hachas de hierro y la empleó en la fabricación de ladrillos, cosa que hizo también en todas las ciudades de los ammonitas», 2Sam 12,31. Si se interpreta así el texto, no se trata, como se ha creído largo tiempo, de matanza de los habitantes, ejecutada en modo extraño con herramientas de artesanos; de lo único de que se puede dudar es de si significa reducción a esclavitud en beneficio del Estado o solamente una prestación personal. En tiempos de Salomón, el trabajo de las minas de la 'Arabá y de la fundición de Esyón Guéber, en regiones muy apartadas y en condiciones muy penosas, que debían de causar terrible mortalidad, exigía un pueblo de esclavos al servicio del rey: no se puede concebir que se obligara a estos trabajos a israelitas libres, por lo menos en gran número. La flota de Ofir, que exportaba los productos a medio elaborar de la fábrica de Esyón Guéber, tenía como tripulación a «esclavos de Salomón», que maniobraban juntamente con los esclavos de Hiram de Tiro, 1Re 9,27; cf. 2Par 8,18; 9,10. Es posible que estos esclavos públicos de origen extranjero trabajaran también en las grandes construcciones de Salomón, 1Re 9,15-21. El texto emplea la expresión *mas'obed*, «prestación servil para designar a estos obreros que debieron de ser reclutados entre los descendientes de los cananeos; la adición de «servil» distinguiría a esta prestación personal de la otra a que estaban sometidos los isrealitas [5]. Se puede poner en duda esta distinción, con la cual el redactor quiere exonerar a los israelitas, cf. v. 22, de un trabajo al que, no obstante, estuvieron sujetos, según los documentos antiguos de 1Re 5,27; 11,28. Pero lo importante es que el redactor añade, 1Re 9,21, que estos cananeos continuaron en servidumbre «hasta este día». Así pues, en su tiempo, al final de la monarquía, había esclavos públicos, cuya institución se hacía remontar a Salomón.

Ahora bien, después de la cautividad nos encontramos con «descendientes de los esclavos de Salomón»: han regresado de Babilonia y habitan en Jerusalén y en los alrededores, Esd 2,55-58; Neh 7,57-60; 11,3. Pero su condición ha cambiado. Son mencionados al lado de los *n^e^tînîm*, los «donados», y contados entre ellos, Esd 2,43-54; Neh 7,46-56. Estos «donados» vivían en el Ofel, cerca del templo, Neh 3,31; 11,21. Formaban el personal inferior del santuario y estaban al servicio de los levitas, Esd 8,20. Sus nombres revelan en parte origen extranjero. Aunque el nombre no aparece en los textos anteriores a la cautividad, una institución semejante existía por lo menos al final de la monarquía: Ez 44,7-9 reprocha a los israelitas el haber introducido extranjeros en el templo y de haberse descargado con ellos de una parte del servicio. Es incluso probable que desde un principio se aplicasen a los santuarios de Israel esclavos de origen extranjero, como los hubo en todos los templos del antiguo Oriente, de Grecia y de Roma. El redactor del libro de Josué conoce todavía gabaonitas que cortan madera y llevan agua al templo, Jos 9,27; dice que sus padres habían sido condenados por Josué a este servicio por haber engañado a Israel, Jos 9,23. A tales extranjeros hace alusión Dt 29,10. Por su parte, Esd 8,20 hace remontar a David la institución de los *n^e^tînîm*, pero como reacción contra este empleo de extranjeros, Núm 3,9; 8,19 hace notar que fueron los levitas los que fueron «donados» a los sacerdotes para el servicio del santuario.

Hubo, pues, bajo la monarquía y como en los países vecinos, dos categorías de esclavos públicos, los esclavos del rey y los del templo, de origen extranjero y generalmente prisioneros de guerra o descendientes de ellos. Después de la cautividad y de la desaparición de las instituciones reales, los «esclavos de Salomón» se fusionaron con los «donados» y todos ellos fueron aplicados al servicio del templo.

5 Sobre la prestación personal, la azofra, cf p 203

*Capítulo IV*

# LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO

## 1. *Israel y las diversas naciones orientales del Estado*

Cuando los israelitas conquistaron Canaán, el país estaba dividido en una multitud de principados. Jos 12,9-24 cuenta treinta y un reyes derrotados por Josué y esta lista no agota el mapa político de Palestina. Dos siglos antes, las cartas de Amarna reflejan la misma situación y muestran que se extendía hasta Siria. Es la forma que el dominio de los hicsos tomó en estas regiones, pero que se remonta más atrás en el tiempo: los textos egipcios de proscripción lo atestiguan a principios del segundo milenio. Estas unidades políticas se reducen a una ciudad fortificada y a un pequeño territorio que la rodea. Están gobernadas por un rey, que en tiempos de los hicsos y de Amarna es con frecuencia de origen extranjero y se apoya en una tropa reclutada entre los suyos y reforzada por mercenarios; la sucesión al trono se rige normalmente por el principio dinástico. La misma concepción del Estado se descubre en los cinco principados filisteos de la costa. Es cierto que éstos forman una confederación, Jos 13,3; Jue 3,3; 1Sam 5,8, pero este rasgo aparece también en la unión de cuatro ciudades gabaonitas, Jos 9,17, sin contar las alianzas, que parecen transitorias, entre reyes cananeos, Jos 10,3s; 11,1-2.

En contraste con estos Estados enanos, hay grandes imperios, como el de Egipto, del que durante largo tiempo fueron vasallos los reyezuelos de Palestina y de Siria, luego los imperios asirio, neobabilónico y persa. Son Estados fuertemente organizados, que unen a poblaciones diversas en grandes territorios extendidos por conquista. En ellos está poco desarrollado el sentimiento nacional,



y el ejército que defiende el territorio y lleva a cabo las conquistas, es un ejército de soldados de profesión que encuadra cuerpos mercenarios. La autoridad es monárquica y la sucesión es, teóricamente, hereditaria.

A fines del segundo milenio a.C. aparecen Estados nacionales. Llevan nombres de pueblos: Edom, Moab, Ammón, Aram. Se ciñen al territorio habitado por el pueblo y, en sus principios, no tratan de extenderse por conquista. La defensa del país no está encomendada a un ejército de profesión, sino a la nación en armas, convocada en caso de peligro. El gobierno es monárquico, pero no necesariamente hereditario. De la primera lista de los reyes de Edom, Gén 36,31-39, resulta que estos reyes debían el poder a elección o a aceptación por la nación. Si más tarde se estableció el principio dinástico, fue sin duda por evolución natural o por influjo de los grandes Estados vecinos.

Según una tradición bíblica, los israelitas pidieron un rey para ser «como las otras naciones», 1Sam 8,5. Pero no imitaron a los principados cananeos que habían sido desposeídos por su conquista. Nunca prevaleció en Israel esta concepción del Estado. Se hicieron, tentativas, que terminaron con el fracaso: una realeza de este género, con sucesión hereditaria, fue rechazada por Gedeón, Jue 8,22s, y el reinado efímero de Abimélek en Siquem se apoyaba en elementos no israelitas, Jue 8,31; 9,1s. Recientemente se ha sostenido que Jerusalén, ciudad jebusea conquistada por David, y Samaría, ciudad nueva fundada por Omrí en un terreno comprado por él, habían tenido, en el interior de los reinos de Judá y de Israel, el estatuto de ciudades Estados de tipo cananeo. Esta conclusión parece desbordar los textos en que se pretende fundarla.

Los israelitas, por lo menos originariamente, no modelaron tampoco sus concepciones del Estado conforme a las de los grandes imperios, por ejemplo. Egipto, con el que estaban en contacto. Sólo al final del reinado de David y en el de Salomón intentó realizarse la idea de imperio. Pero el éxito fue de muy breve duración y sólo se conservaron en la organización administrativa algunos rasgos imitados de Egipto.

Por el contrario, la noción del Estado en Israel se acerca más a la de los reinos arameos de Siria y de Transjordania. Como éstos, Israel y luego Israel y Judá son reinos nacionales, llevan como ellos nombres de pueblos y, como ellos, no admitieron de golpe el principio dinástico. Se podría, sin duda, llevar más adelante el

paralelo si conociésemos mejor la historia primitiva y la organización de estos reinos. En todo caso merece notarse que estos Estados nacionales se fundaron aproximadamente por la misma época que Israel, por agrupaciones que tenían con él afinidad racial y que, como él, se hacían sedentarias después de haber llevado una existencia seminómada. Estos Estados aparecen como la continuación de la solidaridad tribal, fijada en el marco de un territorio.

### 2. *Las doce tribus de Israel*

En el primer estadio de su establecimiento en Canaán, Israel es una confederación de doce tribus. Este sistema tiene analogías, precisamente en pueblos parientes que pasaron por el mismo estado social. Según Gén 22,20-24, Nahor tiene doce hijos, epónimos de las tribus arameas. Asimismo, los hijos de Ismael son «doce jefes de otras tantas tribus», Gén 25,12-16. Había igualmente doce tribus en la descendencia de Esaú establecida en Transjordania, Gén 36,10-14 (a lo que el v. 12*a* añade Amaleq).

En Siquem, las doce tribus israelitas concertaron un pacto que selló su unidad religiosa y estableció entre ellos cierta unidad nacional, Jos 24. Se ha comparado esta organización con la de las anfictionías que reunían a ciudades griegas alrededor de un santuario, donde participaban de un culto común y donde sus representantes se reunían en consejo. Esta comparación es instructiva con tal que no se la lleve hasta el extremo y que no se quieran descubrir en la confederación israelita todos los rasgos de las anfictionías griegas. Las doce tribus tienen conciencia de los lazos que las unen, comparten el mismo nombre, son «todo Israel». Reconocen a un mismo Dios, Yahveh, Jos 24,18.21.24, y celebran sus fiestas en el mismo santuario, el del arca, que simboliza la presencia de Yahveh en medio de ellas. Tienen un estatuto y un derecho común, Jos 24,25, y se reúnen para condenar las transgresiones contra este derecho consuetudinario o escrito, Jos 24,26, las «infamias», las cosas «que no se hacen en Israel», Jue 19,30; 20,6.10; cf. 2Sam 13,12.

La represión del crimen de Guibeá, Jue 19-20, presenta a las tribus actuando en común para castigar una falta particularmente odiosa.

Fuera de este caso extremo, es posible que para resolver sus diferencias y fijar puntos de derecho, se recurriese a un juez cuya



autoridad era reconocida por todos: la lista de los jueces «menores», Jue 10,1-5; 12,8-15, daría testimonio de esta institución[1].

Ésta es una hipótesis probable. La de un consejo de los representantes de las tribus es menos segura. En todo caso, los relatos del libro de los Jueces muestran a la confederación de las tribus sin órgano de gobierno y sin verdadera eficacia política. Los miembros forman un mismo pueblo, participan en un mismo culto, pero no tienen un jefe común y la tradición antigua no conoce en esta época ninguna personalidad comparable con Moisés o con Josué. Desde luego, el redactor del libro de los Jueces distribuye el período entre jefes, que habrían regido sucesivamente a todo Israel después de haberlo liberado de una opresión extranjera. Hace ya tiempo que se reconoce que esta presentación es artificial. Estos a quienes llamamos los «jueces mayores», son los «salvadores», cf. Jue 3,9.15, de un clan o de una tribu en una situación crítica. Sólo excepcionalmente se extiende su acción a un grupo de tribus, como en el caso de Gedeón y, sobre todo, de Débora y de Baraq. Nada se dice de una actividad de gobierno que hubieran ejercido, fuera de sus proezas militares, y el mismo Gedeón rehúsa explícitamente una autoridad permanente, Jue 8,22-23. La realeza de Abimélek, Jue 9, fue un episodio sin consecuencias, que sólo afectó a la ciudad cananea de Siquem y a algunos clanes israelitas.

Con todo lo diferentes que son entre sí estos «jueces», tienen todos un rasgo común: fueron elegidos por Dios para una misión salvadora, Jue 3,9.15; 4,7; 6,14; 13,5, el espíritu de Yahveh está sobre ellos, Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19. La única autoridad que se manifiesta entonces en Israel, tiene, pues, carácter carismático. Es un aspecto que conviene señalar y que volveremos a descubrir en lo sucesivo.

### 3. *La institución de la monarquía*

Hacía ya tiempo que los reinos parientes de Ammón, Moab y Edom estaban constituidos en monarquía, cuando la federación israelita seguía todavía amorfa. De repente se constituye en Estado y Saúl viene a ser el primer rey de Israel. Los libros de Samuel han conservado sobre la institución de la monarquía dos relatos paralelos, uno de los cuales le es favorable, 1Sam 9,1-10,16; 11,1-

1. Cf. infra, p 215

SEMINARIO TEOLÓGICO BIBLIOTECA

11.15, que continúa en 13-14 (salvo las adiciones), y el otro que le es contrario, 1Sam 8,1-22; 10,18-25, que continua en 12 y 15. Según la primera tradición, la iniciativa viene de Dios, que escoge a Saúl como liberador de su pueblo, 1Sam 9,16; según la segunda, el mismo pueblo pide un rey para ser «como las otras naciones», 1Sam 8,5.20; cf. Dt 17,14.

La evolución fue precipitada por el peligro filisteo que amenazaba a todo Israel y exigía una acción común. Así se justifica la primera tradición. En ella aparece Saúl como continuador de la obra de los jueces: como ellos, es un salvador designado por Dios, 1Sam 9,16; 10,1; recibe el espíritu de Yahveh, 1Sam 10,6.10; 11,6, y como ellos, libera efectivamente a su pueblo, 1Sam 11,1-11; 13-14. Pero por primera vez, a esta elección de Dios responde el reconocimiento por todo el pueblo: inmediatamente después de la victoria contra los ammonitas, Saúl fue aclamado rey, 1Sam 11,15. El «jefe carismático», el *nagîd*[2], 1Sam 9,16; 10,1, se convierte en *melek*, «rey», 1Sam 11,15.

Esto fue una gran novedad: la confederación israelita se convierte en un Estado nacional, en la misma línea con los reinos parientes de Transjordania. Aquí es donde desempeñó su papel la imitación de las otras naciones, de que habla la segunda tradición. En efecto, este Estado necesitaba instituciones. El «derecho del rey» que proclama Samuel, 1Sam 8,11-17, y que se redacta por escrito, 1Sam 10,25, trata de poner en guardia contra esta imitación extranjera. Como tampoco en Edom, Gén 36,31-39, el principio dinástico no se admitió inmediatamente en Israel: nada se había determinado para la sucesión de Saúl y sólo la autoridad de Abner hizo de Isbaal un rey fantoche, 2Sam 2,8-9, mientras que los de Judá consagraban a David, 2Sam 2,4. Como en los Estados nacionales, Saúl convoca al pueblo de Israel para la guerra, 1Sam 11,7; 15,4; 17,2; 28,4, pero a los comandos filisteos opone tropas del mismo género, menos numerosas y más aguerridas que el ejército popular, 1Sam 13,2.15; 14,2, que recluta especialmente, 1Sam 14,52, con un cuerpo de oficiales, 1Sam 18,5.13, a los que dota con feudos, 1Sam 22,7. Es el comienzo de un ejército profesional, en el que pueden alistarse mercenarios extranjeros, como el edomita Doeg, 1Sam 21,8; 22,18. Isbaal heredarí la guardia de su padre, 2Sam 2,12, y sus dos jefes de bandas, Baana y Rekab, que eran gabaonitas, 2Sam 4,2.

2. Cf. p. 111s.



Con Saúl se mantiene embrionaria la institución monárquica, nacida de la confederación de las tribus. Fuera de su función militar, no se sabe qué otra autoridad ejerciera Saúl. Si se exceptúa al jefe de su ejército, Abner, 1Sam 14,50, no nos consta que tuviese otros ministros. No había gobierno central y las tribus, o más bien los clanes, conservaban su autonomía administrativa. El reinado de David marcará una nueva y decisiva etapa.

### 4. *La monarquía dualista*

Una tradición presenta la monarquía de David como continuación de la de Saúl, con el mismo aspecto carismático. Dios, que había desechado a Saúl, escogió a David como rey de su pueblo, 1Sam 16,1; David fue ungido por Samuel, 1Sam 16,12-13, como lo había sido Saúl, y el espíritu de Yahveh se posesionó de David, 1Sam 16,13, como se posesionó de Saúl. Pero esta tradición, que afirma el sentido religioso profundo que conservó siempre el poder en Israel, no tiene contacto con la historia inmediata. La realeza de David es muy distinta de la de Saúl, tanto por sus orígenes como por su desarrollo. David es un jefe de mercenarios, primero al servicio de Saúl, 1Sam 18,5, y luego por su propia cuenta, 1Sam 22,2, finalmente al servicio de los filisteos, que lo constituyen príncipe de Siqlag, 1Sam 27,6. Después de la muerte de Saúl, es consagrado rey no por un profeta, sino por los hombres de Judá, 2Sam 2,4.

Desde sus orígenes, Judá había tenido una historia aparte. Con Simeón, los calebitas y los quenitas, había conquistado su territorio independientemente de la casa de José, Jue 1,3-19. En la época de los jueces, los enclaves cananeos de Jerusalén, de las ciudades gabaonitas, de Guézer y de Ayyalón, Jue 1,21.29.35, formaban una barrera entre Judá y las tribus del norte. Todo esto no fue obstáculo para las relaciones religiosas y personales, Jue 17,7-8; 19,1s, pero mantuvo a Judá al margen de la vida común de las tribus: ni siquiera se le nombra en el cántico de Débora, Jue 5, que elogia a las tribus que han tomado parte en el combate y censura a las que habían estado ausentes. El papel que Jue 20,18 atribuye a Judá a la cabeza de la coalición contra Benjamín, es una añadidura que imita a Jue 1,1-2. Una aproximación se llevó a cabo bajo el reinado de Saúl, que residía muy cerca, de Benjamín, y ejercía cierta autoridad en Judá, cf. en particular 1Sam 23,12.19s;

27,1. Sin embargo, Judá conservaba su individualidad y la división volvió a surgir inmediatamente después de la muerte de Saúl, 2Sam 2,7.9. Si a esto se añade que, según todas las apariencias, David siguió siendo vasallo de los filisteos a los comienzos de su reinado en Hebrón y que se apoyó en su guardia mercenaria, incluso para la toma de Jerusalén, 2Sam 5,6s, y no en las tropas reclutadas en masa, como lo había hecho Saúl en un principio, 1Sam 11,7, podemos hacernos cargo de todo lo que separa esta primera realeza de David de la de Saúl.

Ni tampoco se le asemejó más en lo sucesivo. Cuando después del asesinato de Isbaal y ante la persistencia del peligro filisteo, los hombres de Israel reconocen a David por rey, no se adhieren al reino ya constituido de Judá, como tampoco Judá es absorbido por Israel, que era más numeroso. Así como los hombres de Judá habían ungido a David rey de la casa de Judá, 2Sam 2,4, los ancianos de Israel le confieren la unción como rey de Israel, 2Sam 5,3. Se puntualiza que David reinó siete años y seis meses en Judá y treinta y tres años «sobre todo Israel *y* sobre Judá», 2Sam 5,4-5. Cuando David designe a Salomón como su sucesor, lo instituirá jefe «sobre Israel *y* sobre Judá», 1Re 1,35. Si bien el reino de David y de Salomón tiene cierta unidad, en cuanto que en todas partes se reconoce la autoridad de un mismo soberano, sin embargo, comprende dos elementos distintos. La lista de las prefecturas de Salomón, 1Re 4,7-19*a*, deja de lado el territorio de Judá que tenía administración aparte, es «el país» de 1Re 4,19*b* [3]. La misma distinción existe desde el punto de vista militar. Cuando David ordena hacer el censo de la población para el reclutamiento en masa, se establecen dos padrones, uno para Israel y el otro para Judá, 2Sam 24,1-9; en el sitio de Rabbá acampan Israel *y* Judá, 2Sam 11,11. Era, pues, un régimen de unión personal, un reino unido como lo es Gran Bretaña, una monarquía dualista como lo fue Austria-Hungría o, para buscar un comparación más próxima en el espacio y en el tiempo, un Estado doble como el reino de Hamat y de La'aš, en Siria, que conocemos por una inscripción del siglo VIII antes de nuestra era.

Por otra parte, el Estado de David y de Salomón no tiene ya un carácter puramente nacional. Sin duda algunos autores han exagerado el influjo que ejercían sobre la política los enclaves reducidos a la obediencia, en el interior de las fronteras, por David y

3. Cf. p 195



Salomón. Sin embargo, las guerras exteriores de David sometieron y anexionaron al reino a poblaciones no israelitas, filisteos, edomitas, ammonitas, moabitas, arameos, 2Sam 8,1-14; en las que se dejaba reyes vasallos, 2Sam 8,2; 10,19; 1Re 2,39, o se les imponía gobernadores, 2Sam 8,6.14. A la noción de un Estado nacional sucede un imperio que quiere ocupar el puesto dejado vacante en estas regiones por la decadencia del imperio egipcio. El éxito fue efímero y las conquistas fueron en parte perdidas por el sucesor de David, 1Re 9,10s; 11.14-25, pero la idea de imperio subsistió. por lo menos como ideal, bajo Salomón, 1Re 5,1; 9,19, y se expresó efectivamente con las grandes empresas comerciales y la irradiación exterior de la cultura, 1Re 9,26-10,29. Esta evolución llevó consigo un desarrollo administrativo que fue iniciado por David, 2Sam 20,23-26, y completado por Salomón, 1Re 4,1-6.7-19, siguiendo, a lo que parece, modelos egipcios [4].

## 5. *Los reinos de Israel y de Judá*

Este régimen de unión personal y esta tentativa de imperio duraron sólo dos generaciones. A la muerte de Salomón, Israel y Judá se separan y forman dos Estados nacionales, con dependencias exteriores cada vez más reducidas. Pero la concepción del Estado es bastante diferente por una y otra parte. En Israel revive el aspecto carismático de la época de Saúl. Un profeta que habla en nombre de Yahveh, 1Re 11,31.37, promete el trono al primer rey, Jeroboam, y éste es luego reconocido por el pueblo. 1Re 12,20. Asimismo Jehú es designado rey por Yahveh, 1Re 19,16, ungido por un discípulo de Eliseo, 2Re 9,1s, aclamado por el ejército, 2Re 9,13. Dios es quien pone y quita los reyes en Israel, 1Re 14,7s; 16,1s; 21,20s; 2Re 9,7s; cf. Os 13,11. Pero Oseas echa también en cara al pueblo el haber creado reyes sin el consentimiento de Dios, Os 8,4. De todos modos, la sucesión hereditaria no se reconoció en Israel antes de Omrí, y el principio dinástico no llegó jamás a aclimatarse completamente: la dinastía de Omrí duró unos cuarenta años, la de Jehú un siglo, gracias al largo reinado de Jeroboam II, después del cual en veinte años se sucedieron seis reyes, cuatro de ellos asesinados, hasta la conquista del reino por los asirios.

4. Cf. p. 184s.

Esto forma flagrante contraste con el reino de Judá. Allí se admitió, desde los comienzos, el principio dinástico, que fue sancionado por una intervención divina: la profecía de Natán promete a David una casa y una realeza que subsistirán para siempre, 2Sam 7,8-16. La elección de Dios, que en la época de los jueces y de Saúl, y a intervalos en Israel, distingue a un individuo, se fija aquí en un linaje y, una vez reconocida esta elección, la sucesión se establece por reglas humanas. Cuando David está para morir, no se discute a su alrededor acerca del principio dinástico, sino sobre cuál de sus hijos le ha de suceder, y David mismo — y no Yahveh — es quien designa a Salomón, 1Re 1,28-35. Más tarde Judá, contrariamente a Israel, acepta sin discusión a Roboam, hijo de Salomón, 1Re 12,1-20. Desde luego, no faltarán en Judá las revoluciones de palacio, pero siempre se mantendrá el linaje davídico, gracias a la fidelidad del «pueblo del país», de la nación, 2Re 11,13-20; 14,21; 21,24; 23,30.

Es probable que, si estuviésemos mejor y más homogéneamente informados sobre los dos reinos, aparecerían también otras diferencias institucionales. De todos modos, un hecho resulta evidente: Israel y Judá son ora aliados, ora enemigos, pero siempre son independientes el uno del otro, y el extranjero los considera como elementos distintos. Sin embargo, este dualismo político no impide que los habitantes se consideren como un solo pueblo: son hermanos, 1Re 12,24; cf. 2Par 28,11, tienen tradiciones nacionales comunes, y los libros de los Reyes, al presentar sincrónicamente la historia de Judá y de Israel, entienden referir los destinos de un mismo pueblo. Éste está unido por su religión. Como lo había hecho ya un hombre de Dios que venía de Judá, 1Re 13,1s, el judío Amós predica en Betel, no obstante la oposición de Amasías, que quiere devolverlo a Judá, Am 7,10-13. En el templo de Jerusalén se rinde culto a «Yahveh, Dios de Israel». Este nombre de Israel, que las condiciones políticas oponen con frecuencia a Judá como designación particular del reino del norte, conservó siempre un significado más amplio, e Is 8,14 habla de las «dos casas de Israel». Así, a través de la división política del período monárquico, sobrevive la idea religiosa de la confederación de las doce tribus, cuya reunión futura es esperada por los profetas.



### 6. *La comunidad posterior a la cautividad*

La caída de Jerusalén señala el fin de las instituciones políticas de Israel. Judea será en adelante parte integrante de los imperios neobabilónico, persa, seléucida, que le impondrán el estatuto habitual de sus provincias y, cuando los asmoneos reivindiquen el título de reyes, permanecerán todavía bajo tutela. Desde luego, las antiguas costumbres se perpetúan en el plano de la vida municipal, por los clanes, *mišpaḥôt*, y sus ancianos, *zᵉqenîm*[5], que representan al pueblo cerca de las autoridades, Esd 5,9; 6,7; pero ya no hay noción del Estado. En los límites de la autonomía religiosa y cultural que todavía conservan, los judíos constituyen una comunidad religiosa, regida por su ley religiosa, bajo el gobierno de sus sacerdotes. Es un régimen teocrático, y aquí vuelve a aparecer y se afirma una vieja noción: Israel tiene por rey a Dios, Éx 15,18; Núm 23,21; Jue 8,23; 1Sam 8,7; 12,12; 1Re 22,19; Is 6,5. Es una idea que se expresa frecuentemente durante la cautividad y después de ella, en la segunda parte de Isaías, Is 41,21; 43,15; 44,6, y en los salmos del reinado de Yahveh, Sal 47; 93; 96-99. Los reyes que gobernaron a Israel fueron sus vicarios, 1Par 17,14; 28,5; 2Par 9,8. El cronista, reflexionando sobre la vida de su pueblo, ve en el reinado de David la realización de este reino de Dios sobre la tierra, 1Par 11-29, y considera que la comunidad judía del retorno, la de Zorobabel y de Nehemías, se aproxima a este ideal, Neh 12,44-47.

### 7. *¿Existe una concepción israelita del Estado?*

No se puede hablar, pues, de *una* concepción israelita del Estado. La confederación de las doce tribus, la realeza de Saúl, la de David y de Salomón, la comunidad posterior a la cautividad, representan otros tantos regímenes diferentes. Se puede, desde luego, ir más lejos y decir que no hubo nunca concepción israelita del Estado. Ni la confederación de las tribus ni la comunidad del retorno constituían Estados. Entre las dos, la monarquía, con formas variables, se mantuvo durante tres siglos en cuanto a las tribus del norte, durante cuatro siglos y medio en cuanto a Judá,

5. Cf. p 110

pero no es fácil determinar hasta qué punto estas instituciones penetraron y modificaron la mentalidad del pueblo. Con una facilidad que llama la atención, la comunidad posterior y la cautividad vuelve al género anterior a la monarquía, lo cual permite suponer una continuidad de las instituciones al nivel del clan y de la ciudad. Esta vida municipal es también el único aspecto de la vida pública que consideran los textos legislativos. Existe la «ley del rey» de Dt 17,14-20 y el «derecho del rey» de 1Sam 8,11-18; cf. 10,25, pero que en nada se parecen a cartas políticas. Estos textos aceptan el hecho de la realeza como tolerado por Yahveh, 1Sam 8,7-9, o como subordinado a su elección, Dt 17,15, ponen en guardia contra una imitación del extranjero, 1Sam 8,5; Dt 17,14, y contra los males que acarrea tal imitación, 1Sam 8,11-18; Dt 17,16-17. Y nada más. Y para estudiar las instituciones reales, será preciso espigar informes ocasionales en los libros históricos.

Existe una corriente hostil a la monarquía, que aparece en una de las tradiciones sobre la institución de la realeza, 1Sam 8,1-22; 10,18-25, en las reticencias de Dt 17,14-20, en las invectivas de Oseas, Os 7,3-7; 8,4.10; 10,15; 13,9-11, y en las de Ezequiel, Ez 34,1-10; 43,7-9, que sólo concede un papel muy esfumado al «príncipe» (evita el nombre de «rey») en su programa de restauración futura, Ez 45,7s.17.22s. El redactor deuteronómico de los libros de los Reyes condena a todos los reyes de Israel y a casi todos los de Judá.

Hay, por el contrario, una corriente favorable que se expresa en la otra tradición sobre la institución de la realeza, 1Sam 9,1-10, 16; 11,1-11.15, en todos los pasajes que glorifican a David y a su dinastía, desde el profeta Natán, 2Sam 7,8-16, en los salmos reales, Sal 2; 18; 20; 21, etc., en todos los textos del mesianismo real, que anuncian que el salvador futuro será descendiente de David, un rey según la imagen idealizada del gran rey de Israel, Is 7,14; 9,5-6; 11,1-5; Jer 23,5; Miq 5,1; cf. la adaptación mesiánica de los salmos reales.

Pero estos dos juicios opuestos se inspiran en una misma concepción del poder, que es fundamental para el pensamiento israelita, a saber, la teocracia: Israel es el pueblo de Yahveh y no hay otro más señor que él. Por eso Israel no deja de ser, de un extremo a otro de su historia, una comunidad religiosa: la religión era la que confederaba a las tribus instaladas en Canaán, así como también agrupaba a los desterrados de regreso de Babilonia, y como también mantiene la cohesión del pueblo durante la monarquía y



a pesar de la división de los dos reinos. Los jefes humanos de este pueblo son escogidos, aceptados o tolerados por Dios, pero le están subordinados y son juzgados conforme a su fidelidad a la alianza indisoluble concluida entre Yahveh y su pueblo. En tal perspectiva el Estado, prácticamente la monarquía, aparece como elemento accesorio y, de hecho, Israel prescindió de él durante la mayor parte de su historia. Todo lo cual aconseja, contrariamente a cierta escuela reciente, que, en el estudio de la religión de Israel, no se conceda excesiva importancia a lo que se designa como «la ideología real».

*Capítulo V*

# LA PERSONA DEL REY

En todo caso, Israel vivió durante varios siglos bajo un régimen monárquico, y éste es el período en que gracias a los libros históricos y proféticos, su organización política es menos mal conocida. Por otra parte, las instituciones reales ejercieron sobre ciertas concepciones religiosas de Israel un influjo que no es posible negar, aun cuando lo haya exagerado una escuela reciente de exégesis. Vale, pues, la pena que nos detengamos algo sobre este particular. Nuestra información es desgraciadamente desigual: se refiere sobre todo al reino de Judá, del que provienen la mayoría de nuestros documentos, y ya hemos visto también que Israel había tenido otra concepción del poder real. Esta información es además incompleta, ya que los autores bíblicos no se preocupaban especialmente por problemas institucionales. Se puede, desde luego, suplir en cierto modo esta insuficiencia comparando la organización de Israel con la de los países vecinos, que a veces nos es mejor conocida, lo cual es ciertamente muy útil, pero a la vez se corre el riesgo de atribuir a Israel ideas o costumbres que le fueron siempre extrañas.

## 1. *El advenimiento al trono*

Ya hemos visto que el principio dinástico no se había verdaderamente aclimatado nunca en el reino del norte, mientras que en Judá fue observado constantemente. Sin embargo, incluso en Judá, el advenimiento al trono presupone una elección divina: se es rey



«por la gracia de Dios», no sólo porque Dios hizo alianza con la dinastía davídica, sino porque en cada advenimiento tiene lugar su elección. Si el trono tocó a Salomón y no a su hermano mayor Adonías, es «porque le vino de parte de Yahveh», 1Re 2,15; cf. 1Par 28,5, y cada entronización implica una renovación de la alianza davídica y una adopción del nuevo soberano por Yahveh. De ello volveremos a hablar. Esta idea de la elección divina es común a todo el antiguo Oriente. Se expresa en Mesopotamia, aun en el caso en que un hijo sucede a su padre, que era la ley ordinaria, y en todas las épocas, desde Gudea, que es el «pastor notado por Ninguirsu en su corazón», hasta Nabonido, al que «Sin y Nergal determinaron para que reinase, cuando todavía estaba en el seno de su madre», y hasta Ciro, del que una composición babilónica dice que «Marduk designó su nombre para la realeza sobre el universo»; naturalmente se puede comparar con esto a Is 44,28: «Soy yo [Yahveh] quien digo a Ciro: Mi pastor», y a Is 45,1: «Así habla Yahveh a su ungido, Ciro.» La idea se lleva al extremo en Egipto, donde a cada faraón se le considera hijo de Ra, el dios solar. En los reinos arameos de Siria, Zakir, rey de Hamat y de La'as, dice: «Baal Samain me ha llamado y ha estado conmigo, y Baal Samain me ha hecho reinar.» Este Zakir era un usurpador, pero Bar-Rekub, rey de Senŷirli, es sucesor legítimo y dice: «Mi señor Rekub-el me ha hecho sentar en el trono de mi padre.»

El principio dinástico no incluye necesariamente el de la primogenitura. Es verosímil que ésta fuera la regla entre los hititas, pero no parece haberse observado en los reinos arameos de Siria. En Egipto y en Asiria, el hijo mayor sucede normalmente a su padre, si bien no es esto una regla absoluta. El rey designa al príncipe heredero, al que en vida asocia ya a su gobierno. Igualmente en Ugarit el rey designa entre sus hijos al príncipe heredero. También en Israel era la primogenitura un título a la sucesión, pero no dispensaba de la designación por parte del rey, 2Par 21,3, que podía hacer otra elección. Adonías, el mayor de los hijos supervivientes de David, podía esperar el trono, 1Re 2,15.22, y estaba además sostenido por todo un partido, 1Re 1,5-9; 2,22, pero otro partido apoyaba a Salomón, 1Re 1,10. A David correspondía designar su heredero, 1Re 1,20.27, y escogió al menor, Salomón, 1Re 1,17.30. Yoacaz sucede a Josías, si bien tiene un hermano mayor, que luego será elevado al trono por el faraón con el nombre de Yoyaquim, 2Re 23,31.36. Es posible que la elección entre los hijos no se ejerciera sino en el caso en que el primogénito, heredero normal,

hubiese muerto: Amnón en el caso de Salomón y, en el caso de Yoacaz, un Yohanán al que menciona 1Par 3,15 y del que no se oye hablar a la hora de la sucesión. Ésta parece haber sido también la costumbre en Asiria. Pero la situación se complica con la presencia de varias esposas del monarca: Roboam prefería a Maaká aunque no había sido su primera esposa (compárese a David y Betsabé) y dio a Abiyyá, primogénito de Maaká, la preferencia sobre sus hermanos, queriendo que fuese rey, 2Par 11,21-22.

Salomón es consagrado rey en vida de su padre, 1Re 1,32-40, que no murió sino algún tiempo después, 1Re 2,1-10. Asimismo Yotam tomó las riendas del gobierno cuando su padre Ozías se puso leproso, 2Re 15,5, pero no se dice que fuese consagrado en seguida. Son las dos únicas corregencias indicadas explícitamente en la Biblia. Es posible que hubiese otras que no se mencionan y algunos historiadores modernos las multiplican: Josafat, Ozías, Manasés en Judá, y Jeroboam II en Israel reinaron, según ellos, al mismo tiempo que su padre. Pero se trata de hipótesis que sirven sobre todo para armonizar los datos discordantes de la cronología bíblica. En los dos casos ciertos, Salomón y Yotam reciben el poder que su padre, demasiado anciano o enfermo, no puede ya ejercer, y en estos casos es bastante impropio el término de corregencia. Es pues, una situación diferente de la que tenía el heredero designado en Egipto o en Asiria.

Las mujeres están excluidas de la sucesión. En el reino de Israel, Joram sucede a su hermano Ocozías, porque éste muere sin descendencia masculina, 2Re 1,17; cf. 3,1. En Judá, Atalía toma el poder a la muerte de su hijo, pero su reinado es considerado ilegítimo y una revolución le pone término, 2Re 11.

## 2. *Los ritos de la coronación*

Poseemos dos relatos de entronización bastante detallados, relativos a Salomón, 1Re 1,32-48, y a Joás, 2Re 11,12-20. Las dos situaciones son excepcionales: el advenimiento de Salomón es el desenlace de una larga intriga y tiene lugar en vida de su padre, mientras el de Joás pone fin a la usurpación de Atalía. Sin embargo, el ritual es tan semejante en los dos casos y a siglo y medio de distancia, que seguramente debe de representar la costumbre general, por lo menos en el reino de Judá. La ceremonia se desarrolla en dos actos, el primero de los cuales se representa en el



santuario y el segundo en el palacio real. Comprende los elementos siguientes: imposición de las insignias (que no se menciona en el caso de Salomón), unción, aclamación, entronización, homenaje por parte de los grandes oficiales (que no se menciona en el caso de Joás). Vamos a tratar de estos diferentes puntos.

a) *El marco: el santuario.* Salomón es consagrado en Guihón, la fuente de Jerusalén. ¿Se debe a que el agua representa algún papel en las ceremonias, como purificaciones que precedían la coronación del faraón? Se ha invocado el Sal 110, interpretado como salmo de entronización, v. 7: «En el camino beberá del torrente.» Esto es muy conjetural. Mucho más verosímil es que Salomón fuese consagrado en Guihón porque allí se hallaba el santuario del arca. Se dice en efecto, 1Re 1,39, que Sadoq, llegado a Guihón, tomó «en la tienda» el cuerno de aceite y ungió a Salomón: sería la tienda que hizo erigir David para albergar el arca, 2Sam 6,17, y la «tienda de Yahveh» donde Joab busca asilo, 1Re 2,28; cerca de esta tienda se hallaría el altar donde Adonías, que se hallaba muy cerca de allí en la fuente del Batanero, 1Re 1,9, se refugia al enterarse de que Salomón había sido entronizado en palacio, 1Re 1,49-50. Joás fue consagrado en el templo y allí es donde debemos representarnos la consagración de los otros reyes de Judá después de Salomón.

Según 2Re 11,14, Joás estaba durante la ceremonia «de pie cerca de la columna, según la costumbre». Compárese con 2Re 23,3, que presenta a Josías «de pie cerca de la columna» durante la lectura de la ley: el paralelo de 2Par 34,31 dice solamente «en su puesto». A propósito de Joás, 2Par 23,13 puntualiza que este sitio se hallaba «cerca de la entrada». Así habrá que comparar con esto «el estrado del rey» (según el griego) y «la entrada del rey» que Acaz suprimió del templo para complacer al rey de Asiria, 2Re 16,18, estrado que es quizá el que Salomón había hecho erigir en medio del atrio, según 2Par 6,13. Este detalle está ilustrado por una estela de Ras Šamra y por una estela egipcia, que representan al rey (o a un orante) de pie sobre un zócalo delante de la imagen del dios. Entonces podemos preguntarnos si en 2Re 11,14; 23,3 y 2Par 23,13 no habría que traducir «sobre el estrado» en lugar de «cerca de la columna». Sea de ello lo que fuere, es cierto que había un puesto reservado al rey en el templo, como existía el puesto del faraón en los templos egipcios, y allí es donde estaba el rey durante las ceremonias de la consagración.

b) *La imposición de las insignias.* Según 2Re 11,12, el sacerdote Yehoyada entrega a Joás el *nezer* y el *'edût*. El sentido de *nezer* es seguro: es la diadema o la corona, que es la insignia regia por excelencia, 2Sam 1,10; Jer 13,18; Ez 21,30-31; Sal 89,40; 132,18. La palabra *'edût* es más difícil: significa «testimonio», «ley solemne», y generalmente se suele corregir en *ṣe'adôt*, «brazaletes». En efecto, en 2Sam 1,10, se lleva a David la diadema y el brazalete de Saúl, que serían sus insignias reales. Sin embargo, quizá haya que conservar *'edût* en la ceremonia de la consagración. En efecto, el Sal 89,40 pone paralelamente la diadema y la «alianza», *b^erît;* ahora bien, *b^erît* es a veces sinónimo de *'edût*. Otro sinónimo es *ḥôq*, «decreto»; ahora bien, el Sal 2,6-7 habla de la consagración del rey y del «decreto» de Yahveh. Se puede comparar con esto el «protocolo» que mencionan los textos egipcios de entronización y que pasaba por haber sido escrito por mano del dios; así, a propósito de Tutmosis III: «Ha colocado mi diadema y establecido mi protocolo», lo cual sería un buen paralelo de 2Re 11,12. Este protocolo contenía los nombres de coronación del faraón, la afirmación de su filiación divina y de su poder: era un acta de legitimación. Es posible que el nuevo rey de Judá recibiera un testimonio análogo, que afirmaba su adopción por Dios y le prometía la victoria contra sus enemigos, a la manera del «decreto» de Yahveh en Sal 2,7-9, o que recordaba la alianza concluida entre Yahveh y el linaje de David, 2Sam 7,8-16; Sal 89,20-38; 132,11-12 (donde vuelve a hallarse la palabra *'edût*).

En Egipto, lo que constituía un faraón era la imposición de las coronas y de los cetros del Alto y del Bajo Egipto. En Asiria, la corona y el cetro eran depositados sobre cojines delante del dios, el sacerdote coronaba al rey y le entregaba el cetro. Los relatos israelitas de entronización no hablan de cetro; éste no es una insignia exclusivamente real, no tiene nombre especial y, cuando es llevado por el rey, parece significar su poder ejecutivo, Sal 2,9; 110,2, y sus funciones de juez, Sal 45,7.

c) *La unción.* La imposición de la diadema, la coronación, no aparece en la consagración de Salomón, mientras que aparece en la de Joás; pero los dos relatos concuerdan en la ceremonia esencial de la unción, 1Re 1,39; 2Re 11,12. Desde los orígenes de la monarquía se menciona ya en el caso de Saúl, 1Sam 9,16; 10,1, de David como rey de Judá, 2Sam 2,4 luego como rey de Israel, 2Sam 5,3 (más la tradición particular de 1Sam 16,13). Fuera de



los casos de Salomón y de Joás, la encontramos en el caso del usurpador Absalón, 2Sam 19,11, de Yoacaz, 2Re 23,30, en el reino de Judá, y de Jehú, 2Re 9,3.6, en el reino de Israel. Todos los reyes de Judá han sido ciertamente ungidos y probablemente también los de Israel. Un profeta, Samuel, da la unción a Saúl, 1Sam 10,1, y a David, según la tradición de 1Sam 16,13, y un discípulo de Eliseo unge a Jehú. Un sacerdote unge a Salomón, 1Re 1,39 (pero el v. 34 habla de Sadoq y de Natán, un sacerdote y un profeta) y a Joás, 2Re 11,12. En los otros casos los textos emplean el plural, pero el rito era evidentemente ejecutado por un solo oficiante, que era una persona religiosa. No cabe duda de que los reyes de Judá, consagrados en el templo, eran ungidos por un sacerdote.

La unción es, en efecto, un rito religioso. Va acompañada de una venida del Espíritu: nosotros diríamos que confiere gracia. Así, el espíritu de Dios se posesionó de Saúl una vez éste fue ungido, 1Sam 10,10, y en el caso de David aparece todavía más inmediata la conexión según 1Sam 16,13. El rey es el ungido de Yahveh, 1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16 (Saúl); 2Sam 19,22 (David); Lam 4,20 (Sedecías); cf. 1Sam 2,10.3.5; 2Sam 22,51; Sal 18,51; 20,7; 84,10; 89,39.52; 132,10. El rey, persona consagrada, participa así de la santidad de Dios, es inviolable. David se guarda de tocar a Saúl porque es el ungido de Yahveh, 1Sam 24,7.11; 26,9.11.23, y ejecuta al que tuvo la osadía de poner su mano en el rey, 2Sam 1,14.16.

La unción real no es, sin embargo, un rito propio de Israel. El apólogo de Yotam acerca de la realeza de Abimélek, Jue 9,8.15, prueba que el rito existía en Canaán antes del establecimiento de la monarquía israelita, y la orden dada a Elías, de ir a ungir a Hazael como rey de Aram, 1Re 19,15, podría indicar que el rito se practicaba en Damasco, pero esto no se confirma ni por el relato del advenimiento de Hazael, 2Re 8,9-15, ni por los documentos extrabíblicos. Por lo que se refiere a Canaán, se pueden por el contrario invocar testimonios ajenos a la Biblia, aunque no todos tienen el mismo valor probatorio. Es posible que un texto de Ras Šamra haga alusión a la unción de Baal como rey, pero el texto está mutilado y su sentido es incierto. Una carta de Amarna nos informa de que los reyes de Siria y de Palestina recibían la unción como vasallos del faraón, y un balsamario egipcio hallado en una de las tumbas de Biblos pudo quizá servir para tal investidura. Estos textos señalan un uso egipcio más bien que una costumbre

indígena: por otra parte sabemos que los grandes oficiales de Egipto eran ungidos cuando entraban en funciones, mientras el faraón mismo no lo era. Los reyes de Mesopotamia no parecen haberlo sido tampoco; sólo se podría citar un texto, y éste dudoso: se trata de un pasaje mutilado del ritual real asirio, que habla quizá de la unción. Por el contrario, los reyes hititas eran consagrados con «el óleo santo de la realeza» y, en sus títulos estos soberanos se denominaban «Tabarna, el ungido, el gran rey, etc.».

¿Era la unción en Israel un rito puramente real? En 1Re 19,15-16 ordena Dios a Elías que vaya a ungir a Hazael, a Jehú y... a Eliseo. Hazael será rey de Damasco, Jehú será ungido como rey de Israel por un discípulo de Eliseo, pero no se habla de la unción de Eliseo ni de ningún otro profeta. El término fue atraído aquí por el contexto y está empleado impropiamente. En Is 61,1, «ungido» está tomado en sentido figurado y expresa la consagración del profeta a Yahveh, cf Jer 1,5. El mismo empleo figurado se halla en Sal 105,5 = 1Par 16,22, donde se llama a los patriarcas «ungidos» y «profetas».

Pero, según numerosos textos, los sacerdotes eran ungidos y, según Éx 40,12-15, esta unción les confería el sacerdocio a perpetuidad, de generación en generación. Todos estos textos pertenecen a la tradición sacerdotal, y en ellos se distinguen dos estratos: en uno de ellos la unción se reserva sólo al sumo sacerdote, Éx 29,4-9; Lev 4,3.5.16; 6,13 (consérvese el singular) 15; 8,12; 16,32; en el otro todos los sacerdotes reciben la unción, Éx 28,41; 30,30; 40,12-15; Lev 7,35-36; 10,7; Núm 3,3.

Comúnmente se admite que todos los textos fueron redactados después de la cautividad. En realidad, antes de ésta, los libros históricos y proféticos no hacen nunca alusión a la unción de los sacerdotes, ni siquiera del sumo sacerdote. Es, pues, posible que la unción real se transfiriera al sumo sacerdote, jefe del pueblo después de desaparecida la monarquía, y luego se extendiera a todos los sacerdotes. Debe, sin embargo, notarse que, si se dejan aparte los textos del Pentateuco que hemos citado, no hay ninguno que afirme con seguridad la unción de los sacerdotes antes de la época helenística. Es cierto que Zac 4,14 habla de los «dos hijos del óleo», que son probablemente Josué y Zorobabel, el jefe espiritual y el jefe temporal de la comunidad, pero aun admitiendo que esta expresión insólita se refiera a la unción —cosa que se discute—, es cierto que Zorobabel no fue nunca ungido y, por consiguiente, no se puede concluir que el gran sacerdote Josué lo



fuese realmente. Queda todavía el texto incierto de 1Par 29,22, que menciona una unción de Sadoq como sacerdote junto con la unción de Salomón como rey; este texto dice únicamente cómo se concebía entonces la práctica de los tiempos antiguos, cf. los textos del Pentateuco citados antes, que se refieren a Aarón, pero no certifica una práctica contemporánea. En cambio, el «príncipe ungido» de Dan 9,25 es muy probablemente el sumo sacerdote Onías III, y el «linaje de los sacerdotes ungidos» es, a lo que parece, el de los sumos sacerdotes. Pero la unción de los sacerdotes no existía ya en la época romana, y los rabinos pensaban, incluso, que no se había practicado nunca, durante todo el tiempo del segundo templo. Es, pues, difícil determinar en qué período recibieron la unción el sumo sacerdote o generalmente los sacerdotes, pero parece seguro que no fue durante la monarquía. El rey era el único ungido.

Si hemos insistido un tanto sobre este problema de la unción, es por razón de sus incidencias religiosas. La unción convierte al rey en persona sagrada y lo habilita para ciertos actos religiosos, como veremos después. Por otra parte, ungido y Mesías son sinónimos, pues no son sino la traducción y transcripción respectivamente de la palabra hebrea, *mašiaḥ*. El rey viviente es, pues, un mesías, y ya veremos que es también un salvador. Estos elementos se combinarán en la expectativa de un salvador futuro, que será el rey Mesías. Pero habrá que aguardar hasta el último siglo de la era cristiana y a los salmos apócrifos de Salomón para que esta combinación aparezca explícita y se llame el ungido, el Mesías, al salvador prometido y esperado tanto tiempo.

d) *La aclamación.* Después de la unción se aclamaba al nuevo soberano. Se tocaba el cuerno o la trompeta, el pueblo aplaudía y gritaba: «¡Viva el rey!», 1Re 1,34.39; 2Re 11,12.14; cf. 2Re 9,13. Es el mismo grito que habían lanzado los sediciosos en el banquete de Adonías, 1Re 1,25, y con el que se acoge la designación de Saúl en Mispá, 1Sam 10,24. Es lo mismo que grita Husay cuando aparenta ponerse de parte de Absalón, 2Sam 16,16.

Esta aclamación no significa la elección del rey por el pueblo, sino la aceptación por éste de la elección hecha por Yahveh y hecha efectiva por la unción: el grito de «¡Viva el rey!» no es un voto, sino un reconocimiento, cf. «Jehú es rey», después de la unción y del toque del cuerno en 2Re 9,13. Se reconoce la autoridad del rey y se le presta sumisión. El mismo sentido hay que dar a

fórmulas análogas, en los saludos: «¡Viva el rey para siempre!», 1Re 1,31, y en los juramentos por la vida del rey, 1Sam 17,55; 2Sam 14,19. Este juramento va a veces reforzado con un juramento por la vida de Yahveh, 2Sam 11,11; 15,21, y esta doble fórmula pone la autoridad del rey en paralelo con la de Dios.

e) *La entronización.* Después de la aclamación salen del santuario y entran en el palacio, donde el nuevo rey se sienta en el trono, 1Re 1,46, Salomón, 2Re 11,19, Joás. Este gesto indica la toma de posesión del poder y «sentarse en el trono» viene a ser sinónimo de «comenzar a reinar», 1Re 16,11; 2Re 13,13. Las mismas expresiones se hallan en los otros medios orientales y en nuestras lenguas modernas. Así el trono ha llegado a ser el símbolo del poder real, Gén 41,40; Sal 45,7, y a veces llega casi hasta a personificarse, 2Sam 14,9. A propósito de los reyes posteriores de Judá se habla todavía del trono de David, 1Re 2,24.45; Is 9,6; Jer 13,13; 17,25, con lo cual se indica la permanencia de la dinastía davídica, prometida por la profecía de Natán, «tu trono quedará afianzado para siempre», 2Sam 7,16; cf. Sal 89,5; 132,11-12.

El trono de marfil y de oro, de Salomón, está descrito como una de las maravillas del mundo en 1Re 10,18-20: sobre su respaldo había cabezas de toro, leones de pie hacían de brazos, y se llegaba a él por seis gradas flanqueadas por figuras de leones. Los tronos divinos o reales que conoce la arqueología oriental proporcionan analogías que ilustran esta descripción y no es necesario buscar en ello, como se ha hecho a veces, un simbolismo cósmico.

Dado que Yahveh es considerado como el verdadero rey de Israel [1], el trono real se llama «el trono de Yahveh» en 1Par 29,23, y más explícitamente «el trono de la realeza de Yahveh sobre Israel» en 1Par 28,5. Este trono de Yahveh tiene como apoyos la justicia y el derecho, Sal 89,15; 97,2. También el trono del rey está fundado sólidamente sobre la justicia, Prov 16,12; 25,5; 29,14; cf. Sal 72,1-2, o sobre el derecho y la justicia, Is 9,6.

f) *El homenaje.* Una vez el rey ha tomado posesión del trono, los altos funcionarios acuden a rendirle homenaje, 1Re 1,47. Este homenaje se menciona sólo a propósito de Salomón, pero debía de tener lugar en cada advenimiento al trono: los ministros hacían acto de obediencia y el nuevo soberano los confirmaba en sus funciones. El ritual real asirio tenía en este caso una ceremonia pintoresca: los dignatarios depositaban sus insignias delante del rey y se colocaban sin ningún orden, sin tener en cuenta su categoría; el rey decía: «Que cada uno vuelva a asumir su oficio», y cada uno recogía su insignia y se situaba en su puesto jerárquico.

1 Cf. p. 147.



### 3. *El nombre de coronación*

En la coronación del faraón se le proclamaba mencionando sus títulos completos, se pronunciaban cinco nombres, de los cuales los dos últimos eran los nombres de advenimiento y de nacimiento, cada uno de los cuales encerraba la escritura en un cartucho. En la antigua Mesopotamia, un texto de coronación en Uruk dice que la diosa Istar quita al rey su nombre de bajeza y lo llama por su nombre de dominación; sin embargo, el ritual real asirio no habla de cambio de nombre y no hay que buscar demasiado sentido en expresiones como la de Asurbanipal en sus inscripciones: «Asur y Sin han pronunciado mi nombre para el poder.» Probablemente no es esto sino una manera de expresar la predestinación por Dios, como cuando un texto babilónico dice a propósito de Ciro: «Marduk ha pronunciado su nombre, Ciro de Ansán, y ha designado su nombre para la realeza sobre el universo.» No está, pues, demostrado que los reyes de Asiria tomaran un nuevo nombre con ocasión de la coronación. Es cierto que Asaradón recibió un nuevo nombre cuando vino a ser príncipe heredero, pero este nombre no fue apenas usado bajo su reinado. Quedan tres casos más claros: Teglat-Falasar III tomó el nombre de Pûlu cuando vino a ser rey de Babilonia, cf. el Pul de la Biblia, 2Re 15,19; 1Par 5,26. Asimismo Salmanasar V reinó en Babilonia con el nombre de Ululay. Asurbanipal se hace llamar Kandelanu en Babilonia. Quizá se conformasen en esto a una costumbre de la Baja Mesopotamia. Diversos reyes hititas son conocidos con dos nombres, pero como el uno y el otro se emplean en los textos oficiales que datan de su reinado, no son los nombres de nacimiento y de coronación.

En Israel, los títulos mesiánicos dados al niño, probablemente el Emmanuel, cuyo nacimiento se anuncia en Is 9,5, se ha tratado de relacionarlos con los cinco nombres del protocolo egipcio: se hallan, en efecto, cuatro nombres dobles y quizá vestigios de un quinto. Es muy verosímil una imitación literaria de la costumbre

egipcia, pero de ello no se puede concluir que los reyes de Israel recibieran semejantes títulos con ocasión de su advenimiento al trono.

Por el contrario, existen dos testimonios ciertos de cambio de nombre. Elyaquim, establecido por el faraón, recibe el nombre de Yoyaquim, 2Re 23,34, y Matanyá, instituido por el rey de Babilonia, recibe el nombre de Sedecías, 2Re 24,17. Los dos casos se asemejan por la intervención de un soberano extranjero y se oponen al de Yoyaquín, que reina entre estos dos reyes, sin que intervenga su soberano y sin que se haga mención de cambio de nombre. Así pues, este cambio de nombre podría ser la afirmación de vínculos de vasallaje; sin embargo, en tal caso sería de prever que el faraón diese a su vasallo un nombre egipcio, cf. Gén 41,45, y que el rey de Babilonia diese al suyo un nombre babilónico, cf. Dan 1,7. Todo lo contrario: estos dos reyes reciben nombres tan hebreos y yahvistas como los que llevaban antes. Es, pues, posible que el cambio sea un uso israelita aceptado por el soberano extranjero.

Los reyes de Judá — no se halla nada análogo en el reino del norte — recibirían, pues, un nombre de coronación o de reinado, conclusión que parece estar confirmada por otros textos. Fuera de expresiones generales, 2Sam 7,9; 1Par 17,8, literalmente: «Yo te procuraré un [gran] nombre», que tienen su equivalente en Egipto, existen hechos significativos. Vamos a comenzar por los más probantes. Al hijo y sucesor de Josías se le llama Yoacaz en 2Re 23,30.31.34, pero Jer 22,11 lo llama Salum, y la lista de los hijos de Josías en 1Par 3,15 no conoce a ningún Yoacaz, pero cita a un Salum: ¿no sería éste su nombre de nacimiento y Yoacaz su nombre de reinado? Sabemos que el sucesor de Amasías lleva ora el nombre de Ozías, ora el de Azarías en los relatos de 2Re 14,21-15,34, pero los profetas lo llaman siempre Ozías, Is 1,1; 6,1; 7,1; Os 1,1; Am 1,1; Zac 14,5, como lo hace también siempre 2Par 26 en el relato de su reinado; sin embargo, en la genealogía de 1Par 3,12 es llamado Azarías. Se puede sacar la conclusión de que Azarías era el nombre de nacimiento y Ozías el nombre de coronación. Según 2Sam 12,24-25, el hijo de David y de Betsabé recibe de su madre el nombre de Salomón y del profeta Natán el nombre de Yedidya. Es curioso que este segundo nombre no vuelva a aparecer nunca después: ¿sería el nombre de nacimiento, suplantado por el nombre de reinado? Todavía es más conjetural considerar el nombre de David como nombre de coronación, de



hecho un título real del primer rey de Israel, cuyo nombre de nacimiento habría sido Elhanán, aquel Elhanán que mató a Goliat según 2Sam 21,19 y que sería el mismo que Baalhanan, que reinó en Edom después de cierto Saúl, según Gén 36,38-39.

Si no disponemos de testimonios más numerosos y más claros será porque el nombre de reinado, el único oficial, borró casi siempre y completamente el uso y el recuerdo del nombre de nacimiento. Pero en ningún caso salimos del terreno de la hipótesis. Resulta verosímil, pero no lo sabemos de cierto, que los reyes de Judá recibieran un nuevo nombre con ocasión de su advenimiento al trono.

### 4. *Los salmos de entronización*

La coronación del rey iba acompañada de manifestaciones populares. Además del grito de «¡Viva el rey!», se lanzaban clamores, se tocaba la flauta y la trompeta, 1Re 1,40; 2Re 11,13-14. Esta música y estos clamores sostenían evidentemente, como en las manifestaciones públicas del Oriente moderno, cantos que glorificaban al nuevo soberano. Así pues, algunos de los salmos «reales» podrían haber sido compuestos y cantados en esta circunstancia solemne cual ninguna, como el salmo 45 fue compuesto para una boda principesca. La cuestión se plantea sobre todo acerca de los salmos 2 y 110 que parecen hacer alusión a los ritos de la entronización.

En el salmo 2, como respuesta a los príncipes de la tierra que conspiran contra Yahveh y su ungido, v. 2, Yahveh afirma que Él mismo es quien lo ha establecido como rey en Sión, v. 6. El rey (o el cantor) explica luego el decreto, *ḥôq*, de Yahveh: en este día de su consagración lo adopta por hijo y le promete el dominio sobre toda la tierra, vv. 7-9. Luego los reyes le prestan homenaje, v. 12. Nos encontramos, pues, con la unción, el «decreto», que es el equivalente del «testimonio» otorgado a Joás, 2Re 11,12, y de la «alianza» concluida con el linaje de David, 2Sam 7,8-16[2], y finalmente con el homenaje. La supuesta rebelión de estos reyes vasallos se explica al pasar de un reinado a otro y tiene su paralelo en el combate ficticio que se representaba en Egipto con ocasión de las fiestas de la coronación. Más adelante hablaremos de la adopción[3].

2. Cf. p. 153.
3 Cf. p. 164

En el salmo 110 Yahveh hace que David se siente a su diestra, v. 1; le asegura el cetro del poder, v. 2; declara que lo ha engendrado, v. 3 (según el griego, texto corrompido y discutido): lo establece sacerdote según el orden de Melquisedec, v. 4; el rey da muerte a sus enemigos, es «árbitro de las naciones», vv. 5-6. También aquí se reconoce la entronización, la investidura, las promesas y, probablemente, la adopción. Más adelante discutiremos la alusión al sacerdocio de Melquisedec[4].

Estos dos salmos tienen, pues, afinidad y podrían muy bien adaptarse a una fiesta de consagración. Se objeta a esto que el Nuevo Testamento los utiliza y que una parte de la tradición judía y toda la tradición cristiana los interpretan como salmos mesiánicos. Se hace notar que el salmista no puede prometer el imperio universal a un rey humano del pequeño reino de Judá y, sobre todo, que no puede llamarlo hijo de Yahveh. Sin embargo, en todo esto no hay nada que desborde las expresiones del estilo de corte y la noción que se formaban de su rey los israelitas. En cuanto al primer punto, y sin decir nada de los otros ambientes orientales en los que abundan los paralelos, basta recordar el «salmo de David», 2Sam 22 = Sal 18, donde el rey canta sus victorias sobre todos sus enemigos en términos semejantes a los de los salmos 2 y 110, las expresiones del epitalamio real, Sal 45, que tiene también alusiones a la consagración, los parabienes expresados al advenimiento de Salomón, 1Re 1,37.47. En cuanto a la apelación de «hijo», se encuentra en la profecía de Natán, 2Sam 7,14, que concierne primeramente al rey humano descendiente de David, como lo indican los versículos siguientes, 14*b*-15. Por lo demás, los términos se aplican explícitamente a Salomón en 1Par 13; 22, 10; 28,6.

Los dos aspectos, dominación universal y adopción divina, se reúnen en el comentario que hace de esta profecía el salmo 89,20-38.

Otros salmos, aun cuando no contienen referencias a las ceremonias de la consagración, podrían haberse cantado en esta ocasión: el salmo 72, que pide reine el rey con justicia y anuncia que dominará hasta las extremidades de la tierra, y el salmo 101, que hace el retrato del príncipe virtuoso.

Se ha supuesto que los salmos 2, 72 y 110, en primer lugar salmos reales, habían sido modificados después de la cautividad

4 Cf p 167-168



en sentido mesiánico, pero es muy difícil de determinar cuáles fueran estos retoques. Más razonable es admitir que estos salmos, como la profecía de Natán y como otros textos del mesianismo real, son bivalentes desde su misma composición: cada rey del linaje davídico es imagen y anuncio del rey ideal del porvenir. Y, desde luego, ninguno de estos reyes respondió plenamente a este ideal, pero al momento de su entronización, a cada renovación de esta alianza davídica, se expresaba la misma esperanza, con fe en que un día se realizaría. Así pues, todos estos textos son mesiánicos, puesto que contienen el anuncio y la esperanza de la salud procurada por un elegido de Dios.

## 5. *El rey salvador*

De hecho, el rey es un salvador. Entre los primitivos es idea común que el rey encarna el bien de sus súbditos; la prosperidad del país depende de él, él procura la salud de su pueblo. Es también una idea oriental. En Egipto, para citar sólo dos textos, un himno llamado de Senusrit III: «Ha venido a nosotros, ha hecho vivir al pueblo de Egipto, ha destruido sus aflicciones, etc.» Otro himno describe así el reinado de Ramsés IV:

Los que habían huido, vuelven a sus ciudades, los que se habían escondido, se muestran de nuevo;
los que tenían hambre son saciados, los que tenían sed, reciben de beber;
los que estaban desnudos, son vestidos, los andrajosos reciben hermosos vestidos;
los que estaban en prisión son liberados, los que vivían en cadenas, rebosan de alegría, etc.

En Mesopotamia, Asurbanipal dice: «Desde que Asur, Sin, etcétera, me elevaron al trono, Adad hizo caer sus lluvias, Ea abrió sus fuentes, el trigo creció cinco codos en sus espigas, la cosecha de la tierra fue abundante, etc.» El sacerdote Adad-sum-usur escribe al mismo rey: «Samas y Adad... han establecido para el rey mi señor... un buen gobierno, días de justicia, años de derecho, lluvias abundantes, crecidas imponentes, un buen comercio; los que habían estado muchos días enfermos, recobran la salud. Los hambrientos se ven saciados, los flacos engordan... Las mujeres dan a luz; llenas de gozo dicen a sus niños: el rey nuestro señor te ha hecho vivir.»

No tiene, pues, nada de extraño hallar semejantes amplificaciones en Israel. Así en el salmo 72:

Con justicia juzgará al pueblo sencillo,
salvará a los hijos de los pobres,
aplastará a sus verdugos.

Descenderá como la lluvia sobre el regadío,
como la llovizna que humedece la tierra.
En sus días la justicia florecerá
y gran paz hasta el fin de las lunas.

Libertará al pobre que llama
y al pequeño que no tiene ayuda,
compasivo con el débil y el pobre,
salvará el alma de los pobres.

¡Profusión de trigo sobre la tierra
hasta la cima de las montañas!
¡Abundancia como en el Líbano al despertar su fruto!
¡Floración como hierba de la tierra!

Así como los jueces de los tiempos antiguos eran «salvadores», Jue 3,9.15, el rey libera de los enemigos, 2Sam 19,10, y es un «salvador», 2Re 13,5, cuyo auxilio se invoca, 2Re 6,26.

### 6. *La adopción divina*

Autores recientes van todavía más lejos y hablan del carácter divino del rey de Israel, de una realeza divina, de una divinización del rey. También en este particular invocan los paralelos orientales, pero éstos no tienen la misma fuerza probativa. Resulta bastante claro que el faraón era considerado como un dios: se le llama sencillamente «el dios» o «el dios bueno», es hijo de Ra, el dios creador, durante su vida es una encarnación de Horus y después de su muerte se le equipara a Osiris. Este carácter divino se expresa en los títulos reales, en el arte que representa al faraón con atributos divinos y una estatura sobrehumana, en la literatura religiosa y en los ritos de la coronación.

En Mesopotamia se reconoció esporádicamente al rey carácter divino en las épocas más antiguas, pero éste resalta mucho menos entre los babilonios y los asirios. Pese a la ficción de una filiación divina, pese a cierto poder sobrenatural atribuido al rey, éste no



es sino un hombre en medio de los hombres. Es una concepción muy diferente de la de Egipto. Entre los hititas, el rey era divinizado después de su muerte, pero en vida no se lo reconocía como «dios».

La restringida documentación procedente de Siria y de Palestina, fuera de Israel, no permite deducir una divinización de los reyes. Cuando en las cartas de Amarna los reyes vasallos llaman al faraón «mi (dios) Sol» o «mi dios», se adaptan a la fraseología egipcia, sin expresar por ello necesariamente una noción indígena. Las inscripciones arameas parecen excluir el carácter divino del rey al presentarlo como netamente subordinado al dios. En cuanto a Ras Šamra, los textos históricos y rituales no dicen nada de una divinización del rey, y los poemas mitológicos sólo la atestiguan si se recurre a una interpretación violenta.

No es, pues, exacto que la idea del rey dios fuese patrimonio común de todos los pueblos del próximo Oriente antiguo. En cuanto a Israel, los argumentos que se aducen son sumamente frágiles. Es exacto que el rey ungido estaba en relación especial con Yahveh [5]. David lo conoce todo «como el ángel de Dios», su sabiduría es la del «ángel de Dios», 2Sam 14,17.20, pero esta misma adulación excluye la asimilación, cf. 1Sam 29,9. La idea de un culto real, en el que el rey ocuparía el lugar de Dios en ciertas fiestas, sólo se basa en conjeturas. Se invoca también el salmo 45,7, traduciéndolo: «Tu trono, ¡oh Elohím!, para siempre jamás.» También se han propuesto otras interpretaciones posibles: «trono divino», «trono como el de Dios»; pero si el texto llama al rey «Elohím», no hay que olvidar que el término «Elohím» se aplica no solamente a Dios, sino también a seres de poder o de naturaleza sobrehumanos, los miembros de la corte celestial, Job 1,6; Sal 29,1; 89,7, el espectro de Samuel, 1Sam 28,13, y aun a hombres excepcionales, a los príncipes y a los jueces, Sal 58,2; 82,1.6. Según la concepción israelita, el rey no es un hombre como los otros, pero no es tampoco un dios, cf. 2Re 5,7 y Ez 28,2.9.

Todavía queda la afirmación de la filiación divina en Sal 2,7 y 110,3 (griego). Pero la mejor manera de comprender la palabra de Yahveh en Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», es tomarla como fórmula de adopción. En el código de Hamurabi, el adoptante decía al que iba a ser adoptado: «Tú eres mi hijo», y si el adoptado quería romper el vínculo creado de esta manera,

5 Cf p 155.

decía: «Tú no eres mi padre», o «Tú no eres mi madre». Semejantes fórmulas declarativas servían en Israel para concluir los esponsales: «Hoy, tú serás mi yerno», 1Sam 18,21, el matrimonio: «Desde ahora tú eres su hermano y ella es tu hermana», Tob 7,11, el divorcio: «Ya no es mi mujer», Os 2,4. Análogamente, en el salmo 2,7, Yahveh habría declarado que en este día de la consagración, «hoy», reconocía al rey por su hijo, lo adoptaba. Con ello nos vemos trasladados a la profecía de Natán: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo», 2Sam 7,14. De nada sirve objetar que este texto habla de toda la dinastía davídica, pues esta adopción debía evidentemente hacerse efectiva en cada soberano; en este sentido 1Par 22,10; 28,6 aplica el texto a Salomón.

El rey es, pues, adoptado por Yahveh, lo cual no quiere en modo alguno decir que quede igualado con Él, que quede divinizado. Sal 89,27 hace la distinción necesaria comentando la profecía de Natán: «Me llamará: Tú, mi Padre, mi Dios, la Roca de mi salud.» En verdad, la religión de Israel con su fe en Yahveh, Dios personal, único y trascendente, hacía imposible toda divinización del rey. Y tampoco vale objetar que esto representa solamente la religión oficial, pues, si la religión popular o la ideología real hubiesen admitido este carácter divino del rey, se hallarían vestigios de ello en los profetas, que no se muestran nada blandos con los reyes infieles. Muchas cosas les reprochan, pero nunca la pretensión de divinidad. Israel no tuvo nunca, ni podía tener, la noción de un rey que fuese un dios.

## 7. *El rey y el culto*

En conclusión, el rey, santificado por la unción y adoptado por Yahveh, es una persona sagrada, con lo cual parece estar habilitado para ejercer funciones religiosas. Se habla fácilmente del sacerdocio real en Israel. Se suele aludir a que los reyes de Egipto, de Asiria, de Fenicia eran sacerdotes. En la Biblia, Melquisedec es a la vez rey de Salem y sacerdote de El-Elyón, Gén 14,18. Ahora bien, precisamente el salmo 110,4, que hemos interpretado como salmo de entronización, dice: «Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec.»

En los libros históricos, el rey aparece diversas veces como el señor del culto. David erige en Jerusalén el primer altar para



Yahveh, 2Sam 24,25, él es quien concibe el proyecto de erigirle un templo, 2Sam 7,2-3, y, según 1Par 22-29, idea en detalle el modo como se desempeñará su servicio. Salomón construye este templo muy junto a su palacio y lleva a cabo su dedicación, 1Re 5-8. Jeroboam es quien funda el santuario de Betel, recluta su clero, reglamenta su calendario festivo, 1Re 12,26-33; es un «santuario real», Am 7,13. Los jefes del sacerdocio son funcionarios nombrados y destituidos por el rey, 2Sam 8,17; 20,25; 1Re 2,26-27; 4,2. Joás publica ordenamientos relativos al templo, 2Re 12,5-9, y Josías vigila su aplicación, 2Re 22,3-7. Este mismo Josías toma la iniciativa de la reforma cultual y la dirige en persona, 2Re 23. El sacerdote Urías ejecuta las modificaciones que introduce Acaz en el santuario y en su culto, 2Re 16,10-18.

Todavía más. Los libros históricos presentan a los reyes realizando personalmente actos sacerdotales. Ofrecen sacrificios: Saúl en Guilgal, 1Sam 13,9-10, David en Jerusalén, 2Sam 6,13.17-18; 24,25; Salomón en Gabaón, 1Re 3,4.15, como también en las tres grandes fiestas del año, 1Re 9,25. Algunos de estos textos pueden seguramente entenderse en sentido factitivo: el rey «hacía sacrificar», pero no todos son susceptibles de esta interpretación, que queda excluida por otros textos: 2Re 16,12-15, donde se ve a Acaz subir al nuevo altar que ha hecho construir, y ofrecer el primer sacrificio, ordenando luego al sacerdote que continúe el culto; 1Re 12,33, donde se dice que Jeroboam «subió al altar para ofrecer el sacrificio», cf. 13,1s. Además, David y Salomón bendicen al pueblo en el santuario, 2Sam 6,18; 1Re 8,14, cosa que está reservada a los sacerdotes en Núm 6,22-27; 1 Par 23,13. Salomón consagra el centro del atrio, 1Re 8,64. David lleva el *'fod bad*, que es indumentaria probablemente en forma de mandil, propia de los sacerdotes en funciones, 2Sam 6,14. Contra estas injerencias del rey en el culto no elevaron ninguna protesta los profetas ni los libros históricos anteriores a la cautividad. Sólo al final de la monarquía se siente algún descontento, y 2Par 26,16-20 dice que Ozías fue atacado de lepra porque había osado quemar incienso en el altar, que era privilegio de los descendientes de Aarón, 2Par 26,18; cf. Núm 17,5; 1Par 23,13.

Todos estos testimonios obligan a matizar la solución. El papel desempeñado por el rey en la reglamentación y vigilancia del culto y en el nombramiento del clero, no significa que fuera sacerdote; esto no desborda las prerrogativas que puede tener un jefe de Estado frente a la religión del Estado. Otra cosa muy distinta es

cuando realiza actos propiamente sacerdotales. Pero hay que notar que son sumamente raros los casos en que es evidente la participación personal del rey: la traslación del arca, la dedicación de un altar o de un santuario, las grandes fiestas anuales. El ejercicio ordinario del culto se deja en manos del sacerdote, 2Re 16,15. La unción no da al rey carácter sacerdotal, puesto que, como ya hemos visto[6], no se ungía a los reyes en la época monárquica, sino que la unción convierte al rey en persona sagrada en relación especial con Yahveh: el rey puede en circunstancias solemnes actuar como jefe religioso del pueblo, pero no es sacerdote en sentido propio.

Se podrá decir, sin embargo, que el salmo 110 es un salmo real y en él se llama «sacerdote» al rey. Recientemente se ha insinuado que este versículo, Sal 110,4, no se dirigía al rey, sino al sacerdote al que el rey entronizaba, vv. 1-3, y confirmaba en su función, y que estas palabras se dirigirían originariamente a Sadoq, habiendo sido compuesto el salmo en el reinado de David. La hipótesis es interesante, pero no parece estar suficientemente fundada. De otra manera se puede explicar el texto: significaría que el rey es sacerdote, pero a la manera en que podía serlo un rey israelita y que ya hemos indicado, a la manera como se creía que lo había sido Melquisedec, rey y sacerdote de aquella Jerusalén en que se entronizaba a un nuevo rey. Era el esbozo de interpretación mesiánica del versículo que leemos en Heb 5,6.

6. Cf p. 156.

*Capítulo VI*

# LA CASA DEL REY

## 1. *El harén*

En una sociedad que admitía la poligamia, tener un harén numeroso era signo de riqueza y poder, pero era también un lujo costoso que pocos podían permitirse. Poco a poco se convirtió en un privilegio real. Saúl tenía, por lo menos, una concubina, 2Sam 3,7, y se habla en otras partes de «sus mujeres», 2Sam 12,18. Cuando David reinaba en Hebrón tenía ya seis mujeres, 2Sam 3,2-5, y en Jerusalén tomó otras concubinas y mujeres, 2Sam 5,13; cf. 2Sam 19,6, entre ellas Betsabé, 2Sam 11,27; en Jerusalén dejó diez concubinas cuando tuvo que huir de Absalón, 2Sam 15,16; 16,21-22; 20,3. Roboam tuvo dieciocho mujeres y sesenta concubinas, según 2Par 11,21; Abiyyá tuvo catorce mujeres según 2Par 13,21. Joás tenía, al menos, dos mujeres, 2Par 24,3, lo mismo Josías, cf. 2Re 23,31.34.36. Ben-Hadad pide a Acab que le entregue sus mujeres, 1Re 20,3-7, y Nabucodonosor deporta a Yoyaquim y a sus mujeres, 2Re 24,15. La misma suerte alcanza a las mujeres de Joram, 2Par 21,14.17, y a las de Sedecías, Jer 38,23. Según sus propios anales, Senaquerib recibió en tributo las mujeres del harén de Ezequías. El «rey» del Cantar de los Cantares tenía sesenta reinas y ochenta concubinas, Cant 6,8. Pero todo queda eclipsado con el fabuloso harén de Salomón, que, según 1Re 11,3, tenía setecientas esposas y trescientas concubinas. Independientemente de lo que se deba pensar de estas últimas cifras, era bien necesario que Dt 17,17 recomendase al rey no multiplicar sus mujeres.

Es muy probable que existiera una situación análoga en los

Estados vecinos de Israel, pero tenemos muy pocas noticias sobre el particular. Un documento de la época de Amarna nos informa incidentalmente que el rey de Biblos tenía, por lo menos, dos mujeres, y el rey de Alasia (Chipre) habla de «sus mujeres». Sin embargo, en los siglos VIII-VII antes de nuestra era, los anales asirios atribuyen a los reyes de Ascalón, Sidón y Asdod una mujer solamente; bien puede ser que se trate de la reina titular, lo cual no excluiría otras esposas y concubinas. En lo relativo a los grandes imperios estamos mejor informados. Entre los hititas no había más que una reina titular, pero el rey tenía, además, un harén de mujeres libres y de concubinas esclavas. Lo mismo pasa en Asiria, donde, al lado de la reina, la «dama del palacio», había otras mujeres, principalmente princesas, procedentes de países vasallos. En Egipto, el faraón tenía sólo una «grande esposa real». Cinco personas han llevado, sin duda sucesivamente, este título durante el largo reinado de Ramsés II; pero sus ciento sesenta y dos hijos prueban claramente que no se restringía a las esposas oficiales. Según las cartas de Amarna, el harén del faraón es el que más se acerca al harén que la Biblia atribuye a Salomón. Así, la princesa de Mitanni, desposada con Amenofis III, llega con otras trescientas diecisiete jóvenes, y el mismo soberano envía al rey de Guézer cuarenta «hermosas mujeres» al precio de cuarenta siclos por cabeza. El faraón recibe treinta muchachas jóvenes como regalo del rey de Mitanni, veintiuna del rey de Jerusalén y veinte o treinta de un príncipe sirio.

De estos harenes formaban parte frecuentemente mujeres extranjeras, que servían a la vez a los placeres del rey y a su política: tales matrimonios sellaban alianzas, ayudaban a mantener las buenas relaciones, garantizaban la fidelidad de las naciones sometidas. Hemos visto cómo Amenofis III desposó una princesa de Mitanni; el mismo tomó también una hermana del rey de Babilonia. Ya antes que él, Tutmosis IV había desposado igualmente una hija del rey de Mitanni, y, después de él, Ramsés II se desposa con una hija del rey hitita. Otro rey hitita da su hija a Mativaza de Mitanni. Asaradón de Asiria da la suya a un rey escita. Una hija del rey de Amurru se convierte en reina de Ugarit. Los ejemplos se podrían multiplicar.

De la misma manera, David se había desposado con Maaká, hija del rey arameo de Guesur, 2Sam 3,3. Salomón se convirtió en yerno del faraón, 1Re 3,1, y si tomó mujeres de entre los moabitas, ammonitas, edomitas, sidonios e hititas, 1Re 11,1; cf. 14,21, fue sin duda para conservar aliados o tributarios. El matrimonio de Acab con Jezabel, la hija del rey de Tiro, 1Re 16,31, fue concluido por su padre, Omrí, a fin de estrechar más la alianza con los fenicios.



Algunos textos indican que, al menos al principio de la monarquía, el harén del rey pasaba a su sucesor. En 2Sam 12,8, Natán dice que ha sido el mismo Yahveh el que, estableciendo a David como rey de Israel, ha puesto entre sus brazos las mujeres de su señor Saúl. Absalón se acerca públicamente a las concubinas que David había dejado en Jerusalén: con ello quería afirmar que era rey, 2Sam 16,21-22. La posesión del harén era un título para el trono. La cólera de Isbaal contra Abner, que se había apropiado una concubina de Saúl, 2Sam 3,7-8, se comprende si dicha concubina había pasado a Isbaal por herencia y si la acción de Abner significaba que le disputaba el poder. Adonías desea a Abisag, que había formado parte del harén de David, bien que éste, según 1Re 1,4, no la había conocido, y había pasado al harén de Salomón, del que la quiere obtener Adonías. Pero Salomón responde a su madre que le presenta la súplica de Adonías: «¡Pide, pues, para él la realeza!», 1Re 2,13-22. Una costumbre semejante no se conoce por ahora entre los vecinos inmediatos de Israel. Debemos notar, sin embargo, que existía entre los persas. Heródoto 3, 68, cuenta que el falso Esmerdis había usurpado juntamente el trono de Cambises y todas sus mujeres. Entre los antiguos árabes, las mujeres formaban parte de la herencia, y tal uso no se pudo suprimir prontamente a pesar de la prohibición del Corán. En Israel, la religión se opuso a esta práctica incestuosa. Rubén pierde la primogenitura por haber tomado la concubina de Jacob, Gén 35,22; 49,3-4, y las leyes de Lev 18,8; Dt 23,1; 27,20 se dirigían tanto al rey como al resto del pueblo; pero tampoco el pueblo las observaba siempre, cf. Ez 22,10.

Entre las mujeres del harén una tenía la preferencia del rey. Tal era el privilegio de Betsabé con David, de Jezabel con Acab, de Atalía con Joram, y explícitamente se dice de Maaká que Roboam «la amó más que a todas las otras mujeres y concubinas», 2Par 11,21. Pero el favor del rey no era suficiente para dar a dicha esposa título y rango oficiales. Es digno de notar que el Antiguo Testamento no usa el femenino de *melek*, «rey», el nombre «reina», más que una sola vez a propósito de Israel, y esto en un texto poético y en plural para designar las «reinas» del «rey» del Cantar de los Cantares, como distintas de sus concubinas,

Cant 6,8. En otras ocasiones, el singular se aplica a reinas extranjeras: la reina de Sabá, 1Re 10, la reina de Persia, Est passim, especialmente Est 2,17: el rey prefirió a Ester a todas las otras mujeres (cf. 2Par 11,21) «y la escogió como reina» (nada semejante en 2Par 11).

## 2. *La reina madre*

Por el contrario, se da un rango oficial en la corte de Judá a la *gᵉbîra*. En el lenguaje corriente, el nombre significa la «señora» en cuanto opuesto a sirvienta y es paralelo de *'adon*, «señor», cuya forma femenina no se usa en hebreo, 2Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2; Prov 30,23. En 1Re 11,19, se aplica a la esposa titular del faraón, pero en ningún texto designa la esposa de un rey de Judá. Bajo Asá, la *gᵉbîra* es su abuela Maaká, 1Re 15, 13; 2Par 15,16. La *gᵉbîra* conducida a la cautividad, Jer 29,2, es la madre del rey, según se desprende del lugar paralelo de 2Re 24,15. Los hijos de la *gᵉbîra*, mencionados en 2Re 10,13 al lado de los hijos del rey, han de ser diferentes de éstos: son los hijos de la reina madre, es decir, los hermanos del rey. En Jer 13,18, el rey y la *gᵉbîra* son Yoyakín y su madre. Según la etimología y el uso, el título se puede interpretar como «reina madre».

El título llevaba consigo dignidad y poderes especiales. Betsabé era ciertamente *gᵉbîra* bajo Salomón; éste la recibe con gran honor y la sienta a su derecha, 1Re 2,19. El poder de la reina madre no se basaba únicamente en el crédito que una madre tiene sobre su hijo, como en el caso de Betsabé, sino que iba mucho más lejos. Por abusar de tal poder, Maaká fue privada de la dignidad de reina madre por Asá, 1Re 15,13. Esta dignidad de la reina madre explica que Atalía se apoderase tan fácilmente del poder a la muerte de Ocozías, 2Re 11,1s. Esta posición oficial dentro del reino justifica que el libro de los Reyes mencione el nombre de la madre del rey en la introducción a cada reinado de Judá, excepto para Joram y para Acaz, donde no se menciona ninguna mujer, y para Asá, donde el nombre de la abuela suplanta el nombre de la madre. Es posible que la dignidad de *gᵉbîra* se confiriese en el momento de la entronización del hijo. Es lo que parece indicar el destino de Jamutal, esposa de Josías, que fue reina madre en tiempo de Yoacaz, dejó de serlo en tiempo de Yoyaquim y de Yoyakín, y volvió a serlo bajo Sedecías, hermano de Yoacaz, 2Re



23,31.36; 24,8.18. Es posible también que la madre recibiese el título de *gᵉbîra* desde el momento en que el hijo era designado para la sucesión, como parece sugerirlo 2Par 11,21-22. La historia de Betsabé nada permite decidir, pues la consagración de Salomón siguió inmediatamente a su designación, pero al menos prueba que, antes de la designación, la madre de Salomón no tenía la misma dignidad que tuvo después, compárese 1Re 1,15-16.31 con 2,13-19. Betsabé ha sido la primera *gᵉbîra* de Israel. Parece ser que la reina madre conservaba su dignidad aún después de la muerte del hijo. Así Maaká, esposa de Roboam, sigue siendo *gᵉbîra* bajo su nieto Asá, después del corto reinado de su hijo Abiyyá, 1Re 15,13. Del mismo texto se deduce que la *gᵉbîra* podía ser destituida por el rey: Maaká había favorecido el culto de Aserá.

Esta compleja situación queda esclarecida por los textos paralelos hititas. La *tavannana* es la reina titular, madre del príncipe heredero, y goza de gran influjo político y religioso. Si llega a sobrevivir al rey, conserva la misma posición durante el reinado del hijo o de los hijos en el caso en que dos hermanos se sucedan en el trono; a su muerte, la dignidad pasa a su nuera, la esposa del rey. Al igual que en el caso de Maaká, puede ser destituida a causa de una falta grave contra el rey o contra el Estado; sin embargo, lo mismo que en Judá, este caso era algo excepcional. La reina madre ocupaba una posición análoga en Ugarit, donde se han encontrado muchas cartas oficiales dirigidas a la madre del rey, llamada también *'adat*, femenino de *'adôn*, y por consiguiente equivale a *gᵉbîra*. Los textos acádicos de Ras Šamra indican que la reina madre intervenía en la política y hablan de una reina madre en Amurru. En cuanto a Asiria, los testimonios son menos claros. Con todo, debemos recordar la función desempeñada por las reinas Samuramat y Naquía durante los reinados de sus maridos y, más tarde, durante el de sus hijos. Dicho recuerdo se ha conservado en las leyendas griegas de Semíramis y de Nitocris. Señalamos también la influencia de Adad-Gupi, la madre de Nabonid.

La existencia de una *gᵉbîra* en el reino del norte no está comprobada por ningún testimonio directo. En la introducción a los diversos reinados, no se menciona nunca el nombre de la madre del rey. En 2Re 10,13, se menciona una *gᵉbîra* que no puede ser otra que Jezabel, pero el nombre se pone en boca de príncipes de Judá. La institución supone una estabilidad dinástica de la que carecía generalmente el reino de Israel. Sin embargo, es necesario

notar la existencia de un término raro, que bien puede ser el equivalente de la *gᵉbîra* de Judá. En el Sal 45,10, la *šegal* aparece a la diestra del rey, distinta de las otras mujeres del harén: es la mujer con el título de reina. Ahora bien, el salmo 45 ha sido interpretado como un epitalamio, compuesto primeramente para un rey de Israel. Por otra parte, es verdaderamente tentadora la restitución de *šegal* en el cántico de Débora, al final de Jue 5,30, en lugar del imposible *šala*, «botín». La palabra es paralela a Siserá y designaría la reina o bien la reina madre, cf. v. 28. Y también el cántico de Débora es una composición del Israel del norte. Las otras dos veces que se emplea el término en el Antiguo Testamento, Neh 2,6 (la reina de Persia) y Dan 5,2.3.23 (forma aramea plural: las mujeres de Baltasar), no prueban que el nombre tuviese un empleo oficial en Judá antes de la cautividad.

### 3. *Los hijos del rey*

La únicas noticias que tenemos de la situación de las hijas del rey proceden de la historia de Tamar, hija de David. De ella podemos concluir que las princesas, hasta el día de su matrimonio, vivían en palacio bajo la tutela de mujeres, 2Sam 13,7. Llevaban un vestido que las diferenciaba de todas las demás, 2Sam 13,18-19, consistente, con toda probabilidad, en un vestido de mangas largas, como la túnica dada por Jacob a José, el hijo predilecto, Gén 37,3.23.32. El padre las daba en matrimonio a sus altos funcionarios, 1Re 4,11.15, o bien a reyes amigos, 2Re 8,18.

Los hijos del rey se criaban en palacio a cargo de nodrizas, 2Re 11,2, después eran confiados a tutores escogidos entre los grandes de la ciudad, 2Re 10,1.6; 1Par 27,32. Se nos dice que Acab tenía setenta hijos. La cifra es sin duda simbólica, para indicar una familia numerosa, cf. Jue 8,30; 9,2.5, pero este paralelo nos muestra que debemos entender «hijo» en sentido propio, no interpretándolo de la descendencia en general o de parientes más alejados. Por otra parte, sabemos que Acab tuvo su harén, 1Re 20,2, que bien pudo ser numeroso. Igualmente los hijos del rey en la historia de Absalón y de Amnón, 2Sam 13,23-38, son ciertamente los hijos de David. Según parece, debe entenderse también en sentido propio cuando en 2Re 10,13 se habla de los hijos del rey y de los hijos de la reina madre. No hay ninguna razón para interpretar dichos términos como títulos honoríficos. Una vez mayores, y casados sin duda muy jóvenes, los hijos del rey llevaban una vida independiente y recibían una dote de su padre, 2Par 21,3; cf. Ez 46,16. Amnón vive fuera de palacio, 2Sam 13,5, y Absalón tiene casa propia, 2Sam 13,20; 14,24, rebaños y tierras en propiedad, 2Sam 13,23; 14,30. Esto no obstante, los hijos adultos quedaban sometidos a la autoridad de su padre, el rey, 2Sam 13,27.



Fuera del designado como heredero, que tenía especiales prerrogativas, 2Par 11,22, los hijos del rey podían desempeñar cargos en la corte, 2Sam 8,18; 1Par 18,17. Sin embargo, debemos notar que la expresión *ben hammelek*, «hijo del rey», se emplea muchas veces dentro de un contexto que parece excluir se trate de un hijo en sentido propio. En 1Re 22,26-27 = 2Par 18,25-26, al «hijo del rey», Joás, se le nombra después del gobernador de la ciudad y ambos están encargados de encarcelar al profeta Miqueas. En Jer 36,26, el «hijo del rey», Jerahmeel, tiene el encargo, junto con otras dos personas, de apoderarse de Baruc y de Jeremías. En Jer 38,6, Jeremías es arrojado a la cisterna del «hijo del rey», Malkiyyahu. En 2Par 28,7, se nos dice que el «hijo del rey», Maaseyahú, fue matado junto con dos oficiales del rey. Por otra parte, no hay ningún indicio de que estos personajes perteneciesen a la familia real. Parece, pues, muy probable que la expresión «hijo del rey» indique, en estos cuatro casos, un nombre de función y esto queda tal vez confirmado por un sello y una impronta de sello encontrados en Palestina y que llevan impreso un nombre propio, seguido de la fórmula «hijo del rey», precisamente en el lugar donde otros sellos suelen indicar la función del poseedor. Tales funcionarios no debían ser de una categoría muy elevada, pues a Joás se le nombra después del gobernador de la ciudad, y en tres casos sobre cuatro intervienen a propósito de prisioneros. Es por lo mismo muy probable que el *ben hammelek* fuese simplemente un oficial de la policía. La explicación del título puede ser la siguiente: antiguamente dicho oficial sería escogido entre los hijos del rey.

Podemos aducir un texto paralelo egipcio: «hijo real de Cus» es el título del virrey de Etiopía, que nunca fue un descendiente del faraón, a no ser tal vez el primer titular, que pudo ser un nieto del fundador de la XVIII dinastía.

## 4. *La corte del rey*

A la familia real estaba vinculada una corte de funcionarios y domésticos, 1Re 10,4-5. Cualquiera que fuese su cargo, todos eran llamados «siervos» del rey, desde los hombres de la guardia, 1Re 1,33; 2Sam 11,9.13; 20,6, hasta los más altos funcionarios, 1Re 11,26; 2Re 19,5; 22,12; 2Par 34,20; cf. en relación a las cortes extranjeras, 2Re 5,6; 25,8; 2Par 32,9.

Alguien se ha preguntado si la expresión «siervo del rey», *'ebed hammelek*, empleada en singular, no pudo significar algunas veces una función especial. En efecto, el *'ebed hammelek*, Asayá, es citado al lado del «secretario» Safán, 2Re 22,12 = 2Par 34,20. Por otra parte, hay cierto número de sellos que llevan un nombre propio seguido de *'ebed hammelek* o *'ebed* y el nombre de un rey. El mismo tipo está documentado en sellos de origen fenicio, ammonita, edomita y tal vez filisteo. Es cierto que el título ocupa el lugar que suele estar ocupado por un nombre de función, pero esto solo no prueba que designe una función particular. De hecho, en 2Re 25,8, el título se da a Nabuzaradán, a quien se denomina, al mismo tiempo, comandante de la guardia de Nabucodonosor. Por fin, el número de sellos relativamente grande encontrados hasta ahora sería extraño si sus poseedores hubieran ocupado todos el mismo cargo. Se debe más bien concluir que se trataba de un título general que llevaban diversos funcionarios y cuyo sello servía para autenticar los actos oficiales. La expresión asiria correspondiente comprende también diferentes funciones.

Cuando la conquista de Jerusalén, en el año 587, los caldeos hicieron prisioneros a cinco hombres «que ven la cara del rey», 2Re 25,19 (en el texto paralelo de Jer 52,1, son siete). Con frecuencia se ha traducido la expresión por «consejeros», y, de hecho, las mismas palabras designan en Est 1,14 los siete miembros del consejo real de Persia. Esto no obstante, la expresión tiene en sí misma un sentido general: los admitidos a la presencia del rey, cf. 2Sam 14,24.28.32, y se puede comparar con la expresión «ir a ver la faz de Yahveh» que significa «ir al templo», Dt 31,11; Sal 42,3. La frase incluye a los que están al servicio del rey y también a sus familiares, a sus cortesanos, todos los que «están delante del rey», 1Sam 16,21s; Jer 52,12; cf. lo que se dice sobre los ángeles en Mt 18,10. La expresión se encuentra en asirio con el mismo sentido vago. Es por otra parte normal que el rey pida consejo a



sus cortesanos, 1Re 12,6; cf. lo referente a la corte celestial, 1Re 22,19s; Job 1,6s; 2,1s. El título explícito de «consejero», *yô'eṣ* se da bajo David a Ahitofel, 2Sam 15,12; cf. 15,31; 16,23 y lo que sigue; se da también el título de «consejero» a un tío de David, 1Par 27,32-33. El título se vuelve a encontrar en tiempo de Amasías, 2Par 25,16.

Al lado de los siervos del rey, 1Sam 8,15 menciona los *sarîsîm*. Se los nombra juntamente con los notables en Jer 34,19, con los hombres de guerra, las mujeres y los niños en Jer 41,16. Acab envía un *sarîs* cerca del profeta Miqueas ben Yimla, 1Re 22,9 = 2Par 18,8, otro queda encargado de restituir los bienes a la Sunamita, 2Re 8,6. Dos o tres *sarîsîm* participan en la defenestración de Jezabel, 2Re 9,32. Los *sarîsîm* de Yoyakín son llevados cautivos, 2Re 24,12.15; Jer 29,2. El *sarîs* Netán-Melec tenía una estancia en el templo, 2Re 23,11. Cuando la toma de Jerusalén, un *sarîs* tenía a su cargo a los hombres de guerra, 2Re 25,19; Jer 52,25. Comúnmente se traduce por «eunuco»; y tal es el sentido que tiene ciertamente la palabra en otros textos, Is 56,3-5; Eclo 30,20, y posiblemente en 2Re 20,18 = Is 39,7; probablemente en Est 1 y 2 passim; Dan 1 passim. Pero es más que dudoso que dicho sentido se verifique en los textos precedentemente citados, donde los *sarîsîm* desempeñan simplemente papel de funcionarios o cortesanos. Fuera de Israel, la Biblia denomina así al jefe de la guardia, al copero y panadero mayores del faraón, Gén 37,36; 39,1; 40,2; menciona también al gran *sarîs* de Senaquerib, 2Re 18,17 (falta en el lugar paralelo de Is 36,2), y al de Nabucodonosor, Jer 39,3.13; ambos participan en las expediciones guerreras.

La palabra está tomada del asirio: transcripción de *ša-rêši*, «el que va en cabeza», simplemente un dignatario, un cortesano que va delante del rey, uno de los hombres de confianza. Para ciertas misiones, como la vigilancia del harén o de los hijos reales, se escogía a eunucos, y la palabra vino a tomar este sentido, atestiguado en muchos textos cuneiformes. Este desarrollo semántico explica igualmente los diversos usos que reviste en la Biblia. La palabra pasó al egipcio tardío, en la forma de *srs*, para designar los funcionarios persas.

Para su recreación y la de su corte, el rey mantenía cantores y cantoras. El caso de David llamado junto a Saúl para tocar el arpa es especial, 1Sam 16,14-23; 18,10; 19,9. Barcilay se declara demasiado viejo para escuchar la voz de cantores y cantoras en el palacio adonde le invita David, 2Sam 19,36. El recuerdo de los

músicos de Salomón se conserva en Ecl 2,8. Senaquerib, en sus anales, habla de los cantores y cantoras de Ezequías, que él recibió como tributo.

Dichos músicos alegraban las comidas. Se consideraba favor insigne ser admitido a la mesa real «como uno de los hijos del rey», 2Sam 9,7.13; 19,29.34; cf. Lc 22,30. La mesa de Salomón fue célebre por la riqueza del servicio y la calidad de los manjares, 1Re 10,5. Pero la abundancia de víveres que llegaban cada día, 1Re 5,2-3, no servía sólo para la mesa personal del rey, sino también para todos los habitantes de palacio y para los pensionados del rey, como los descendientes de Barcilay, 1Re 2,7, y más tarde los centenares de profetas que «comían a la mesa de Jezabel», 1Re 18,19; cf. Daniel y sus compañeros, Dan 1,5-15, y la mesa de Nehemías, Neh 5,17-18. Las grandes monarquías de Oriente tenían funcionarios encargados de la mesa del rey, coperos, panaderos, trinchantes, como la monarquía francesa tenía sus «oficiales de boca». El Antiguo Testamento habla del copero y panaderos mayores del faraón, Gén 40,1s, del copero mayor de Senaquerib, 2Re 18,17s; Is 36,2s, donde el contexto indica que tales títulos bien podían ser honoríficos y asociados a otros cargos, lo cual está abundantemente confirmado por documentos asirios. Por el contrario, Nehemías es copero del rey de Persia y desempeña efectivamente dicha función, Neh 1,11; 2,1. Es posible que las pequeñas cortes de Israel y Judá hayan conocido también semejantes oficios, pero no se mencionan en la Biblia. En 1Re 10,5 = 2Par 9,4, el término traducido ordinariamente por «coperos» significa más bien «servicio de bebida».

El rey, que tiene sus obligaciones militares y hace con frecuencia la guerra en persona, tiene su escudero. Se le llamó, al principio, «portador de armas» del rey: es el título de David cuando se puso al servicio personal de Saúl, 1Sam 16,21. Otro escudero de Saúl tomó parte en la batalla de Guelboé, 1Sam 31,4-6. Abimélek, rey de Siquem, tenía su escudero, Jue 9,54. Naturalmente, los oficiales superiores también tenían el suyo, 1Sam 14,6s; 2Sam 23,37. Cuando Salomón introdujo los carros, al escudero se le llamó el *šalîš*, literalmente el «tercero». En efecto, los carros hititas, asirios e israelitas iban montados por tres hombres: el cochero, el combatiente y el *šalîš*, que llevaba el escudo y las armas. Es el equivalente del asirio *šalšu*. En Éx 14,7; 15,4, la palabra se aplica impropiamente al ejército egipcio, cuyos carros no llevaban más que dos ocupantes. En Israel, todo auriga tenía su *šalîš*. El



escudero del rey era un personaje importante, como un ayudante de campo, «sobre cuyo brazo se apoyaba el rey», 2Re 7,2.17.19; cf. 2Re 5,18. Conocemos el escudero de Jehú, 2Re 9,25, el de Peqahya, Peqah, que asesinó a su señor y reinó en su lugar, 2Re 15,25. El nombre se emplea dos veces en plural, al lado de los guardias del rey, 1Re 9,22; 2Re 10,25. Nombre y función desaparecieron cuando desaparecieron los carros, con la caída de Samaría, en el reino del norte; después de la invasión de Senaquerib, en el reino de Judá.

En el reinado de David se llama a Husay «familiar» del rey, 2Sam 15,37 (expresión que se debe leer también en el v. 32, según el texto griego); 16,16. El término ha sido interpretado por 1Par 27,33 como nombre de función, pues cuenta a Husay entre los altos funcionarios de David y, de hecho, la lista de los funcionarios de Salomón contiene también un «familiar», 1Re 4,5. La palabra *re'eh* se explica generalmente como forma distinta de *re'a*, «compañero», que se encuentra precisamente en 1Par 27,33. Sin embargo, es posible que los términos no tengan ninguna relación, y que *re'eh* sea un plagio extranjero. En las cartas de Amarna, el rey de Jerusalén se declara *ruḥi* del faraón. Ahora bien, existe un título egipcio *rḥ nsw.t*, el «conocido del rey», título nobiliario que se daba a los que el faraón quería honrar. El término hebreo podría ser su transcripción, por intermedio del cananeo, y así 2Sam 16,16 jugaría con las dos palabras: Husay es el *re'eh*, el «conocido» de David, y Absalón le pregunta por qué no ha ido con su *re'a*, su «amigo». El título no incluía ninguna función determinada y, a partir de Salomón, no aparece ya más. Sin embargo, es posible que fuese reemplazado por una traducción de la expresión egipcia: así se explicaría el sentido de los «conocidos», los *m^e^yudda'îm*, de la corte de Acab, 2Re 10,11. El equivalente *mûdû* se encontraba ya en Ugarit.

## 5. *La guardia real*

David tenía un cuerpo de mercenarios extranjeros, reclutados en Filistea y en las regiones limítrofes, los cereteos y los peleteos. No estaban bajo el mismo mando que el ejército reclutado en Israel, 2Sam 8,18 = 1Par 18,17; 2Sam 20,23. El papel guerrero desempeñado por estas tropas mercenarias, cf. 2Sam 20,7, será estudiado a propósito de las instituciones militares. Formaban

también la guardia personal del rey. Acompañan a David cuando huye de Absalón, 2Sam 15,18; escoltan a Salomón el día de su coronación, 1Re 1,38.44. Son los «servidores de mi señor», 2Sam 20,6; 1Re 1,33, que habitan a la puerta del palacio, 2Sam 11,9.13. A partir de la subida al trono de Salomón, no se les nombra más. Sin embargo, mercenarios extranjeros, los carios, están al servicio de palacio en el momento de la sublevación contra Atalía, 2Re 11,4.19.

En esta ocasión, se menciona a los carios junto con los *raṣîm*, los «corredores». Éstos constituían el pelotón de escolta, que corría delante del carro del rey. Absalón, y después Adonías, en sus pretensiones al reino, adquirieron carroza y caballos y cincuenta hombres que corrieran delante de ellos, 2Sam 15,1; 1Re 1,5: todo ello formaba parte del ceremonial regio. Los «corredores» aparecen ya en el reinado de Saúl, 1Sam 22,17; el contexto parece indicar que se reclutaban entre los israelitas. Según noticia de 1Re 14,27-28 = 2Par 12,10-11, tenían su sala de guardia a la entrada de palacio, donde se conservaban los escudos de bronce que llevaban cuando acompañaban al rey al templo. Dichos escudos de bronce habían sustituido a los escudos de oro que había mandado fabricar Salomón. En efecto, el gran rey había colocado seiscientos escudos en la galería del bosque del Líbano, 1Re 10,16-17; lo cual sugiere que dicha galería era la sala de guardia del palacio salomónico. Los «corredores» aseguraban, por turno, la vigilancia del palacio, y tomaron parte preponderante en la deposición de Atalía y en la entronización de Joás, 2Re 11. Los reyes de Israel tenían igualmente su guardia; los «corredores» de Jehú lo acompañaron a Samaría y participaron en la extirpación del culto de Baal, 2Re 10,25.

### 6. *El patrimonio real*

Todos los reyes del antiguo Oriente fueron grandes propietarios. Las tierras que poseían eran administradas sea directamente, sea en arriendo, o bien dejadas en feudo por la prestación de ciertos cánones o servicios personales. Esto se realiza, sobre todo, en Egipto, donde la mayor parte del país pertenecía al rey y a los templos, estando ampliamente confirmadas las indicaciones de Gén 47,20-26 por documentos indígenas. En menor grado se da el mismo fenómeno en Mesopotamia: el códice de Hamurabi, los documentos de Nuzu y los del período casita subrayan la importancia de los feudos, y los textos de todas las épocas hablan de las posesiones del rey. Lo mismo vale para los pequeños reinos de Siria, como lo prueban los archivos recientemente descubiertos en Alalah y Ugarit.



Lo mismo pasó en Israel. Samuel advierte a los israelitas que el rey que demandan hará que sus súbditos labren y sieguen sus campos y se apoderará de las viñas y olivares para entregarlos a sus servidores, 1Sam 8,12.14. Esto se realiza ya en el reinado de Saúl: antes de ser rey, tenía sólo un pequeño patrimonio familiar, 1Sam 9,1s; 11,5, pero muy pronto pudo distribuir campos y viñas a sus colaboradores, 1Sam 22,7. Al morir, deja una crecida propiedad, 2Sam 9,9-10. No había clara distinción entre los bienes personales del rey y los bienes de la corona. Todos pasaban a su sucesor, aunque éste no perteneciera a la familia del difunto. David heredó el harén de Saúl y su «casa», 2Sam 12,8. Si restituye las tierras del abuelo a Meribaal es por simple favor, 2Sam 9,7, y aun en este caso conserva cierto derecho sobre ellas, pues regula su administración, 2Sam 9,9-10; más tarde, se las quita a Meribaal, 2Sam 16,4, y después las reparte entre Meribaal y Siba, 2Sam 19,30. El poder del rey sobre los bienes de su predecesor se conservó también en el reino del norte, donde las usurpaciones fueron frecuentes. En Judá, donde la sucesión dinástica fue ininterrumpida, la transmisión del patrimonio real no ofrecía ninguna dificultad.

Dicho patrimonio podía formarse y aumentar de muy diversas maneras. El rey adquiría tierras, así David compra la era de Arauná, 2Sam 24,24; Omrí, la colina de Samaría, 1Re 16,24. Acab intenta comprar o permutar la viña de Nabot, 1Re 21,2. La continuación de la historia de Nabot podría indicar que los bienes de los condenados a muerte por crimen público eran entregados al rey, 1Re 21,15. Es posible que el rey tomase posesión de los bienes vacantes de los dueños que abandonaban el país: así se explicaría la historia de la Sunamita, 2Re 8,1-6, especialmente v. 3 y 6. Por otra parte, era evidente que un rey injusto no tenía el menor escrúpulo en confiscar los bienes de sus súbditos. Esto había sido ya anunciado por Samuel, 1Sam 8,14 y basta para explicar la historia de Nabot. El rey podía igualmente recibir donaciones. Guézer, regalo de boda de la hija del faraón, 1Re 9,16, pasó al patrimonio de la corona, lo cual explica el que su territorio se omita en la organización administrativa de los tributos, 1Re 4,8-19, don-

de se esperaría su mención en el v. 9. Los árabes envían rebaños a Josafat, 2Par 17,11. Los beneficios que obtuvo Salomón de sus empresas comerciales favorecieron ciertamente la extensión y el aprovechamiento de las posesiones reales. Eclesiastés 2,4-7 pone estas palabras en boca de Salomón: «Yo me he plantado viñas. Yo me he hecho jardines y huertos plantando en ellos toda clase de árboles frutales. Me he construido estanques para regar las plantaciones. Me he procurado servidores y domésticas. He tenido en abundancia gentes, rebaños, bueyes y ovejas.» Ozías, según 2Par 26,10, que confirman las observaciones arqueológicas, había construido torres en el desierto y cavado cisternas, tenía numeroso ganado, labradores y viñadores. Según 2Par 32,28-29, Ezequías tenía depósitos para su trigo, su vino y su aceite, dehesas para sus rebaños, mucho ganado mayor y menor. Las posesiones del rey se mencionan todavía en 2Par 31,3; 35,7. Es muy significativo que Ezequiel, en su proyecto del porvenir, reserva la parte del príncipe y reglamenta su estatuto, Ez 45,7; 46,16-18; 48,21: cedía a la tradición secular de las posesiones reales.

No estamos bien informados sobre la administración de estas posesiones. El cronista presenta una lista de los superintendentes de los bienes de David, 1Par 27,25-31; cf. 28,1: los hay para los campos y las viñas, para el vino y para el aceite, para el ganado mayor y menor, para los camellos y las borricas. Esta lista no es algo inventado, como lo prueban los nombres propios no israelitas que en ella se contienen, pero no podemos verificar sus detalles ni la fecha.

La administración general de las posesiones estaba en manos de un funcionario especial. Es, a lo que parece, el que está «sobre la casa del rey», *'ăšer 'al habbayt*, el mayordomo de palacio. Es el título que el faraón confirió a José, Gén 41,40; cf. 45,8, y José se ocupa efectivamente de las posesiones reales, 47,20-26, y de sus ingresos, 41,48-49.55-56; 42,6s. Con su mayordomo de palacio, Obadyahu, se va Acab en período de sequía a buscar forraje para sus caballos y mulos y para su ganado, 1Re 18,5. Sin embargo, el resto de la historia de José y los otros textos sobre el mayordomo de palacio indican que sus funciones rebasaban con mucho las de un intendente real. Fue también mayordomo y acabó siendo primer ministro del rey [1]. Existe quizás otro título que designa al funcionario encargado de las posesiones. A Siba, que es intendente de los bienes de Saúl, se le llama su *na'ar*, o el *na'ar* de su «casa», 2Sam 9,9; 19,18. Asimismo Booz tenía un *na'ar*, que estaba al frente de sus segadores, Rut 2,5s. Ahora bien, se han descubierto tres improntas de sello de la monarquía con el nombre de Elyaquim, *na'ar* del rey. El título no aparece en los textos que mencionan a los más altos funcionarios del reino: ¿estaba reservado al intendente de los bienes?

1 Cf. p 187.



Estos informes se pueden quizá completar con los descubrimientos arqueológicos. En las ruinas del palacio de Samaría se han encontrado unas setenta tejuelas inscritas que llevan la indicación de entregas de aceite o de vino con los nombres del perceptor y del suministrador y, con frecuencia, con una indicación de la procedencia. Son recibos administrativos que datan del reinado de Jeroboam. Es muy probable que tengan que ver con la administración de las posesiones reales próximas a la capital; Egipto ha proporcionado documentos completamente análogos. Mucho más dudoso es que las jarras judeas cuya asa lleva una estampilla «del rey», *lammelek*, se refieran a la explotación de las posesiones: pudieron evidentemente servir para la entrega de censos, pero la estampilla que llevan se explica más sencillamente y con más seguridad como marca del taller real [2].

2 Cf p. 121.

*Capítulo VII*

# LOS ALTOS FUNCIONARIOS DEL REY

En la administración del reino, el rey estaba asistido por altos funcionarios que residían cerca de él y formaban su gobierno, es decir, eran sus ministros. Por una parte, son los «servidores» del rey, pero, en relación al pueblo, son jefes, *śarîm*[1], 1Re 4,1, y llevan un nombre de función o el título de «encargado de tal o tal oficio». Como en las demás cortes orientales, sus atribuciones son difíciles de definir. La Biblia ofrece sólo un cuadro incompleto de esta administración central.

## 1. *Los ministros de David y de Salomón*

Poseemos dos listas de los altos funcionarios de David y una de los de Salomón. Su origen se remonta a documentos de archivos, pero han sido retocadas y su texto ha debido sufrir algo. La primera lista, 2Sam 8,16-18 = 1Par 18,14-17, viene después de la profecía de Natán y el resumen de las victorias de David y antes de que comience la gran historia de la sucesión al trono. Presenta, pues, el Estado del reino definitivamente constituido. El mando militar está dividido entre Joab, jefe del ejército y Benayahu, jefe de la guardia. Josafat es heraldo, Seraya (Savsa en Par) es secretario. Sadoq y Ebyatar son sacerdotes, y se añade, al final de la lista, que «los hijos de David eran sacerdotes». El orden, en su

1 Cf. p 110



estado actual, parece arbitrario: jefe del ejército, heraldo, sacerdotes, jefe de la guardia y, finalmente, los hijos de David. Joab y Benayahu, Sadoq y Ebyatar aparecen con las mismas funciones en la historia del reino. El heraldo Josafat no desempeña ningún papel, lo mismo que los hijos de David, cuya mención es bien extraña: no se dan sus nombres, indicación que parece esencial en este género de documentos, y su cualidad de «sacerdotes» es enigmática; a lo más, se los puede considerar como asistentes o substitutos de su padre en las funciones sacerdotales ocasionalmente desempeñadas por el rey[2]. El texto paralelo de 1Par 18,17*a*: «y los hijos de David eran los primeros después del rey», testimonia un escrúpulo levítico, pero no aporta ninguna aclaración. En cuanto a los sacerdotes titulares, el texto es incierto. La lectura del texto hebreo «Sadoq, hijo de Ahitub, y Ahimélek, hijo de Ebyatar», debe corregirse por «y Ebyatar, hijo de Ahimélek, según el texto siriaco, 1Sam 22,20 y 2Sam 20,25. Y bien pudiera restituirse así: «Sadoq y Ebyatar, hijo de Ahimélek, hijo de Ahitub», según 1Sam 22,20, lo cual haría de Sadoq un advenedizo, sin ascendencia israelita. Estas cuestiones se tratarán a propósito de la historia del sacerdocio. Aquí baste notar que los jefes del culto son contados entre los funcionarios reales.

La segunda lista davídica, 2Sam 20,23-26, sin paralelo en el libro de los Paralipómenos, se encuentra al final de la historia del reinado de David. Comprende los mismos nombres, pero en un orden más lógico: jefe del ejército, de la guardia, el heraldo, el secretario, llamado aquí Seya o Seva, los sacerdotes. Sin embargo, antes del heraldo se pone a Adoram, jefe de la azofra, y, al final, se reemplaza a los hijos de David «sacerdotes», por Ira el yairita, «sacerdote de David». La repetición de una lista de altos funcionarios está justificada después del retorno de Joab al puesto del que había sido apartado, 2Sam 19,14; 20,22, y después de la represión de la revuelta de Seba, 2Sam 20,1-22. Es más difícil justificar las novedades que presenta. Es dudoso que Adoram, que estaba aún en funciones después de la muerte de Salomón, 1Re 12,18, estuviese ya bajo David al frente de la prestación personal, que parece haber sido instituida por Salomón, 1Re 5,27; 9,15. La mención de un «sacerdote» de David, al lado de Sadoq y Ebyatar, es oscura, y el tal Ira el yairata podía ser, según una lección del texto griego, un doble de Ira el yairita, un guerrero

2 Cf p 167

de David, 2Sam 22,38. No se excluye que la lista presente verdaderamente la situación administrativa al final del reinado de David; pero es también posible que el texto sea el resultado de una combinación secundaria.

La lista salomónica, 1Re 4,1-6, plantea difíciles problemas de crítica textual y literaria, que no han encontrado aún solución. El examen de los testigos del texto y su estudio interno sugieren la supresión del v. 4 acerca de Benayahu, Sadoq y Ebyatar, añadiendo al v. 6 la mención de Eliab, hijo de Joab, como jefe del ejército. Quedan, pues, aunque con nombres propios frecuentemente inciertos, los siguientes: el sacerdote Azaryahu, hijo de Sadoq; los secretarios Elihoref o Elihaf y Ahiyyá, hijos de Sisa, evidentemente el secretario de David; el heraldo Josafat; el jefe de prefectos, Azaryahu o Adoniayahu, hijo de Natán; el familiar del rey, Zabud o Zakur, otro hijo de Natán, al que una glosa ha añadido el título de «sacerdote»; el intendente de palacio, Ahisar o Ahiyyá (o «su hermano» [?]), sin patronímico; el jefe del ejército, Eliab, hijo de Joab; el jefe de la prestación personal, Adoniram o Adoram, hijo de Abda.

Se notará fácilmente la continuidad con la administración davídica. Salomón emplea el mismo heraldo que su padre, el hijo de uno de sus sacerdotes, los dos hijos de su secretario, el hijo del jefe de su ejército, dos hijos al menos del profeta Natán, que aconsejó a David y favoreció la subida al trono a Salomón. En conjunto, se trata de una nueva generación que sube al poder, y esto prueba que la lista no procede del comienzo del reinado de Salomón. Una confirmación de esto es la aparición de nuevos cargos: hay un jefe de prefectos, lo cual supone la organización descrita en 1Re 4,7-19, y un jefe de la prestación personal, cuya institución se relata en 1Re 5,27 (con la reserva hecha anteriormente a propósito de la segunda lista davídica).

Se notará también que el nombre de algunos de estos funcionarios o de sus padres no es israelita, lo que ha desconcertado a los copistas y a los traductores: Adoram tiene nombre fenicio, así como su padre Abda. Los nombres de Sisa o Savsa (1Par 18,16) y de su hijo Elihoref o Elihaf pueden ser egipcios o hurritas. De hecho es normal que el joven reino israelita haya reclutado parte de sus funcionarios en los países vecinos que poseían una tradición administrativa. Para su misma organización, ha debido buscar modelos en el extranjero. El estudio de ciertos cargos pondrá de manifiesto influencias egipcias, sin que se pueda decidir si dichas influencias se ejercen directamente o por intermedio de los Estados cananeos a los que viene a suplantar Israel. Una influencia directa parece más probable, ya que los reinos de David y Salomón sobrepasan con mucho los estrechos cuadros de los Estados de Canaán.



El «familiar» del rey, que lleva un título más bien honorífico y probablemente de origen egipcio [3], bien puede ser intruso en esta lista de funcionarios. La función del jefe del ejército y del jefe de la guardia será estudiada a propósito de las instituciones militares. El jefe de prefectos y el jefe de la prestación personal serán presentados al estudiar los servicios que ellos dirigen [4]. De hecho no aparecen más que a partir de Salomón. Quedan, pues, tres ministros cuyos cargos se han mantenido hasta el final de la monarquía, y son citados conjuntamente en una circunstancia importante, el ataque de Senaquerib en el año 701, véase 2Re 18,18: el intendente de palacio, el secretario y el heraldo. Los tres merecen un estudio especial.

## 2. *El mayordomo de palacio*

En la lista salomónica, Ahisar es *'ăšer 'al habbayt*, el mayordomo de palacio. El mismo título se da a Arsa, que tenía casa en Tirsá, en tiempo de Ela, rey de Israel, 1Re 16,9; a Obadyahu, ministro bajo Acab, 1Re 18,3; a Yotam cuando reemplazó a su padre enfermo, el rey Ozías, 2Re 15,5; a Sebna, que fue mayordomo de palacio bajo Ezequías, Is 22,15, reemplazado por Elyaquim, Is 22,19-20.

Dicho Elyaquim discutió con los enviados de Senaquerib bajo los muros de Jerusalén, 2Re 18,18 = Is 36,3. Fuera de la Biblia, encontramos el título en la inscripción de una tumba de Siloé (el nombre es incompleto: ¿sería la tumba de Sebna? cf. Is 22,16) y en la impronta de un sello con el nombre de Godolías, que es sin duda el personaje que Nabucodonosor instaló como prefecto en Judá después de la toma de Jerusalén, 2Re 25,22; Jer 40,7, y que debió ser su mayordomo de palacio en tiempo del último rey de Judá, Sedecías. Recientemente se ha supuesto que el cargo era hereditario y que Godolías era descendiente de Elyaquim, mayordomo bajo Ezequías. Pero no parece que pueda deducirse de los textos.

3. Cf. p. 179.
4. Cf. p. 194 y 204.

En el vocabulario de los Paralipómenos, el equivalente podría ser el *nᵉgîd habbayt*, jefe del palacio, título dado, bajo Acaz, aun tal Azriqam, 2Par 28,7.

El nombre semántico correspondiente en asirio y babilónico es el *ša pân êkall* y en egipcio el *mr pr*. Se trata de altos funcionarios cuya autoridad parece limitarse al palacio real, intendentes del rey, sus mayordomos. En Israel, los poderes del mayordomo de palacio se extendían mucho más, y más que a las semejanzas verbales hay que atender a la analogía de sus funciones con las del visir egipcio. Éste se personaba cada mañana ante el faraón y recibía sus órdenes. Hacía abrir las «puertas de la casa real», es decir, las diferentes oficinas del palacio, y entonces comenzaba la jornada oficial. Por sus manos pasaban todos los negocios del país, todos los documentos importantes recibían su sello, todos los funcionarios estaban a sus órdenes. Gobernaba verdaderamente en nombre del faraón y, en ausencia de éste, lo reemplazaba. Es la dignidad con que el libro del Génesis nos presenta revestido a José: nadie superior a él fuera del faraón, al frente de todo el país de Egipto, custodio del sello real, Gén 41,40-44; ahora bien, para expresar esta dignidad la Biblia dice que el faraón lo puso «al frente de su casa», haciéndolo mayordomo de su palacio, Gén 41,40; 45,8.

El mayordomo de palacio tenía funciones análogas en la corte de Judá. Al anunciar la promoción de Elyaquim, dice Is 22,22:

> Yo pongo la llave de la casa de David
> sobre su espalda;
> si abre, nadie cerrará;
> si cierra, nadie abrirá.

Las instrucciones del visir se expresan de manera semejante: cada mañana «el visir hará abrir las puertas de la casa del rey para hacer entrar a todos aquellos que deben entrar y hacer salir a todos los que deban salir». Se pueden recordar también las palabras de Jesús a Pedro, visir del reino de los cielos, Mt 16,19. Como el visir egipcio, el mayordomo de palacio es el más alto funcionario del Estado: es el primero que se nombra en la enumeración de 2Re 18,18; aparece él solo al lado del rey en 1Re 18,3, y Yotam lleva dicho título cuando desempeña la regencia del reino, 2Re 15,5, como hacía el visir en ausencia del faraón.

Sin embargo, parece que el mayordomo sólo progresivamente ha ido subiendo hasta la categoría de primer ministro, y bien puede ser que, al principio, no fuera sino el intendente de palacio y de



los dominios reales[5]. Esto justificaría el título que llevaba y el que no se le nombre entre los grandes oficiales de David ni esté a la cabeza de la lista de los funcionarios de Salomón, el secretario y el heraldo del rey eran los representantes inmediatos del rey: no había plaza para visir.

En Is 22,15, al mayordomo de palacio, Sebna, se le llama también *soken*. Esta palabra se encuentra en la forma *zukinu* en dos glosas cananeas de las cartas de Amarna para designar el comisario del faraón. En acádico, *šaknu* designa, en primer lugar, el prefecto de Asur *(šakîn mâti)*, después el gobernador de los países anexionados, y el término lo usan los faraones en su correspondencia en acádico. Esto no obstante, en Ras Šamra, el *skn* (en escritura alfabética) o el *šakîn matî* (en acádico) es un funcionario de Ugarit, aparentemente el primer funcionario del reino, lo que corresponde en Judá a la posición de Sebna, *soken* y mayordomo de palacio.

### 3. *El secretario real*

Hemos visto que la lista de los grandes oficiales de David comprendía un secretario, cuyos dos hijos ejercieron el mismo oficio bajo Salomón. Un edicto de Joás confía al secretario real el cuidado de recoger las contribuciones destinadas a la reparación del templo, 2Re 12,11; cf. 2Par 24,11, y fue desempeñando este oficio como Safán, un siglo más tarde, se enteró del descubrimiento del libro de la ley, 2Re 22,3.8-10.12; 2Par 34,15.18.20. El secretario Sebna es uno de los tres ministros que discuten con el enviado de Senaquerib, 2Re 18,18.37; 19,2; Is 36,3.11.22. Los últimos secretarios de la monarquía nos son conocidos. Safán ocupaba dicho puesto en el año 662; fue reemplazado por Elisama en el año 604, Jer 36,12.20, y en 588 el secretario era Yehonatán, Jer 37,15.20.

Órgano indispensable del poder a partir de David, este funcionario era, a la vez, secretario privado del rey y secretario del Estado. Redacta la correspondencia externa e interna, anota el producto de las contribuciones, 2Re 12,11; desempeña un papel importante en los negocios públicos. Es inferior al mayordomo de palacio: Sebna, que ocupaba este último puesto, Is 22,15, es rebajado a la categoría de secretario, Is 36,3, etc., pero viene inme-

5 Cf p 182

diatamente después del mayordomo de palacio en 2Re 18,18s; Is 36,3s, y la misión que ambos realizan conjuntamente pone en juego la suerte del reino. El secretario Safán lleva al rey el libro de la ley encontrado en el templo, se lo lee y va a consultar, en su nombre, a la profetisa Hulda, todo lo cual determina la reforma religiosa, 2Re 23. Es ante el secretario Elisama donde se reúnen los altos dignatarios y donde se da lectura a las profecías de Jeremías, Jer 36,11-20. La «sala del secretario» donde tiene lugar la reunión es evidentemente el despacho oficial, la cancillería del Estado. Durante el asedio de Jerusalén, el domicilio del secretario Yehonatán se convirtió en prisión pública, Jer 37,15.

En el Egipto del imperio nuevo, el título de «escriba real» es frecuente, sea solo, sea unido a otras funciones. Por encima de los innumerables escribanos, algunos escribas reales ocupan funciones de primer plano y se mezclaban en todos los negocios del Estado. El «escriba de los documentos reales» era uno de los cuatro detentores del sello durante la dinastía XIII; el «escriba real» realiza, junto con el visir y el heraldo, la encuesta sobre el pillaje de las tumbas en la época de Ramsés IX. El mismo personaje transcribe el gran edicto de Horemheb bajo el dictado inmediato del faraón. No hay duda de que el cargo israelita era una copia reducida del cargo que había en la corte de Egipto.

### 4. *El heraldo real*

Durante los reinados de David y Salomón, Josafat es *mazkîr*, y dicho cargo se ha perpetuado hasta el final de la monarquía, pues conocemos un Yoah, *mazkîr* de Ezequías, 2Re 18,18.37; Is 36,3.11.22, y otro Yoah, *mazkîr* de Josaías según 2Par 34,8. No es el archivero o analista del rey, como se traduce frecuentemente. Según el sentido de la raíz y su empleo en hifil, el *mazkîr* es el que llama, nombra, recuerda, da cuenta. El equivalente exacto se encuentra entre los títulos egipcios: el *whm.w* es «el que repite, llama, anuncia», el heraldo del faraón. Reglamenta las ceremonias de palacio, introduce en las audiencias; pero su cargo sobrepasa en mucho al moderno jefe de protocolo: anuncia al rey lo relacionado con el pueblo y el país e, inversamente, transmite al pueblo las órdenes del soberano, del cual él es el intérprete auténtico. Cuando el faraón se desplaza, él lo acompaña, cuida de su persona y prepara las paradas de las distintas etapas.



De la misma manera, en Israel, el heraldo es un funcionario muy distinguido: la misión encargada de recibir al emisario de Senaquerib, personaje también distinguido, comprende sólo al mayordomo de palacio, al secretario y al heraldo del rey, 2Re 18,18. Merece ser notado que en el grave incidente de la violación de las tumbas en tiempo de Ramsés IX, los tres dignatarios egipcios correspondientes, el visir, el escriba real y el heraldo, son nombrados en el mismo orden como encargados de presidir la encuesta. Este paralelismo confirma las comparaciones hechas y subraya la influencia egipcia en la organización del reino de Judá.

*Capítulo VIII*

# LA ADMINISTRACIÓN DEL REINO

## 1. *El reino de David*

No sabemos nada sobre la administración del reino de David, fuera del hecho anteriormente señalado[1] de que Israel y Judá permanecían separados. Es cierto que 1Par 26,29-32 menciona en tiempo de David a levitas aplicados a los asuntos no religiosos, como empleados o como jueces, y atribuye a este rey la creación de una fuerza de policía, compuesta también de levitas que atendían a todos los asuntos de Yahveh y del rey a ambos lados del Jordán. Pero no sabemos exactamente lo que significan estos informes ni a qué época se refieren.

Es cierto también que 1Par 27,16-22 menciona a los jefes que mandaban a las tribus en el reinado de David, pero se echa de ver el carácter artificial de esta lista: sigue el orden de los hijos de Jacob tal como aparece en 1Par 2,1-2, conserva todavía a Simeón y Leví (para no hablar de Rubén), que en tiempo de David no son ya tribus autónomas y, después de dividir en tres a José — Efraím y las dos mitades de Manasés —, omite los dos últimos nombres de la lista, Gab y Aser, para no exceder la cifra de doce. Es, sin embargo, probable que David mantuviese en el territorio propiamente israelita la organización tribal tal como la halló establecida y de la que Gén 49 y Dt 33 ofrecen dos cuadros ligeramente diferentes. Al exterior de estas fronteras, las regiones sometidas estaban sujetas a tributo y eran administradas por gobernadores, 2Sam 8,6.14, o bien dejadas en manos de reyes vasallos, 2Sam 8,2; 10,19.

---

1 Cf p 144



## 2. *La administración salomónica*

Por el contrario, del reinado de Salomón se conserva un documento muy importante. Es una lista de doce prefectos, *nissabîm*, con la indicación del territorio que administraban, 1Re 4,7-19. Cinco de ellos están designados sencillamente con el patronímico «hijo del N.», de donde se suele deducir que la vieja pieza de archivo insertada por el redactor tenía el borde en parte deteriorado, por lo cual habían desaparecido algunos nombres personales. Las listas administrativas de Ugarit indican más bien que esta apelación por el solo patronímico era regular respecto a los miembros de ciertas familias en las que de padres a hijos se estaba al servicio del rey. Las doce prefecturas están indicadas en este orden:

I. La montaña de Efraím, englobando probablemente una parte del territorio de Manasés.
II. El antiguo país de los danitas, aumentado con los cantones conquistados a los cananeos y a los filisteos.
III. La llanura de Sarón, desde Filistea por el sur hasta el distrito siguiente por el norte.
IV. La prefectura de Dor, a continuación de la llanura de Sarón y limitada al este por la cadena del Carmelo.
V. Los antiguos territorios cananeos de la llanura de Esdrelón y de la región de Beisán.
VI. Al otro lado del Jordán, con Ramot-Galaab como capital, el antiguo Manasés oriental y lo que quedaba de las conquistas arameas de David.
VII. En Transjordania, la prefectura de Mahanaím, al sur de la precedente.
VIII. El territorio de Neftalí, al norte del lago de Tiberíades.
IX. El territorio de Aser entre el precedente y las posesiones fenicias del litoral.
X. El territorio de Isacar, al sur de las prefecturas de Aser y de Neftalí.
XI. El territorio de Benjamín.
XII. El territorio de Gad (léase así con el griego, en lugar de Galaad), al otro lado del Jordán.

Esta lista data de la segunda mitad del reinado de Salomón, puesto que dos de los prefectos son yernos del rey. El orden que

se sigue en ella no es siempre geográfico, pero responde a una agrupación lógica: la casa de José (I), a la que se asocian los antiguos territorios cananeos (II, III, IV, V), luego los anejos de Transjordania (VI, VII), las tribus del norte (VIII, IX, X), por fin Benjamín (XI) y Gad que le hace frente por el otro lado del río (XII). Según 1Re 4,7; 5,7-8, los doce distritos suministran, cada uno un mes, los víveres necesarios en palacio, es decir, para todo el personal al servicio del rey, y el forraje destinado a los caballos y a las bestias de tiro. Todo estaba centralizado en manos de un jefe de los prefectos, Azaryahu, hijo de Natán, que formaba parte del gabinete ministerial de Salomón, 1Re 4,5. Los textos mesopotámicos acusan una organización vagamente análoga en la época neobabilónica, y Heródoto, 1, 192, atesta que en el reinado de Ciro el abastecimiento de la corte y del ejército estaba distribuido entre las provincias según los meses del año, cuatro de los cuales estaban impuestos a Babilonia a causa de su particular riqueza.

El objetivo reconocido de la institución israelita era garantizar la recaudación de las contribuciones. Pero la función de los prefectos era seguramente mucho más amplia: eran los gobernadores de sus distritos, que representaban las divisiones administrativas del reino. Pero hay que recordar que en las monarquías orientales antiguas y modernas, la tarea esencial de los administradores consistía, juntamente con el mantenimiento del orden, la recaudación de los impuestos y de los diezmos. Como se habrá observado, seis de estas prefecturas están designadas con nombres de tribus. Salomón no trató, pues, de romper los marcos que existían ya antes, sino que los conservó en cuanto pudo, pero era necesario integrar a los antiguos territorios de las tribus, o agrupar entre ellas, los enclaves cananeos reducidos por David. Era también menester garantizar cierta igualdad entre los distritos que debían proveer por turno durante un mes a las necesidades del Estado. A decir verdad, no sabemos cómo funcionaba prácticamente el sistema y es dudoso, por ejemplo, que al pequeño distrito de Benjamín se le impusiese tanto como a todo Efraím.

Pero todavía sorprende más que Judá no figure en esta lista. Esto ha chocado tanto a algunos exegetas que han tratado de introducir este nombre modificando el texto. Sin embargo, a Judá se le menciona implícitamente: es «el país» que, según 1Re 4,19*b*, tenía un gobernador particular; asimismo, en asirio, *mâtu*, «el país», designa la provincia central del imperio. Pero esta mención viene después de haber concluido la enumeración de las doce



prefecturas: Judá no formaba, pues, parte de este sistema. Sería arbitrario concluir que estaba dispensado de toda contribución; hay que reconocer por lo menos que tenía una administración especial, que no se describe, quizá porque Salomón no modificó la organización de Judá: por esta parte no había integración de nuevos territorios. Pero esta diversidad de trato pone de relieve el carácter dualista de la monarquía salomónica [2].

No sabemos cómo administraba Salomón sus posesiones exteriores. Las alusiones al tributo de los reinos vasallos, 1Re 5,1, y a lo que entregaban los «bajáes del país», 1Re 10,15*b*, se hallan en glosas añadidas al texto y no nos aportan, por lo demás, ninguna noticia precisa. Salomón debió de mantener, en lo posible, las estructuras creadas por su padre en las regiones que no se sustrajeron a su control, 1Re 2,10-14; 11,14-25.

### 3. *Los distritos de Judá*

Acabamos de decir que nos es desconocida la organización de Judá bajo Salomón. Estamos quizá mejor informados sobre la situación que prevaleció después del cisma. En Jos 15,21-62 (excluyendo los v. 45-47, que son secundarios) hay una lista de las ciudades de Judá, que forman once grupos introducidos por títulos geográficos. Un duodécimo grupo se saca de la lista de las ciudades de Benjamín, Jos 18,21-28, que se separó de la enumeración precedente para llenar el territorio de esta tribu, delimitado como los otros según un documento anterior a la monarquía. Más dudoso es que haya que insertar en esta lista a los grupos de ciudades de Simeón, Jos 19,2-8, y de Dan, Jos 19,41-46, que la recortan accidentalmente y son de origen compuesto. Así se obtiene un cuadro de doce distritos que cubren todo el reino de Judá. Las capitales no están indicadas; entre las ciudades citadas escogemos en cada grupo la que nos parece haber sido la más importante o que expresa mejor la posición geográfica del distrito:

En el Negueb:
I. Bersabé, Jos 15,21-32.

En el país bajo:
II. Azeqá, Jos 15,33-36.

2 Cf p 144

III. Lakís, Jos 15,37-41.
IV. Maresá, Jos 15,42-44.

En la montaña:
V. Debir, Jos 15,48-51.
VI. Hebrón, Jos 15,52-54.
VII. Maón, Jos 15,55-57.
VIII. Bet-Sur, Jos 15,58-59*a*.
IX. Belén, Jos 15,59*b* (griego, falta en el hebreo).
X. Quiryat-Yearim, Jos 15,60.
XI. Gabaón, en Jos 18,25-28.

En el desierto:
XII. Engadí, Jos 15,61-62.

Este cuadro revela una organización análoga a la de las doce prefecturas de Salomón, destinadas sin duda, como ésta, a proveer a la recaudación de los impuestos. A este propósito se pueden recordar los gobernadores y los depósitos establecidos por Josafat, 2Par 17,2.12. Es posible que una organización de este género existiera ya en tiempos de David o de Salomón, pero no sabemos nada de ello y, según 1Re 4,19*b*, «el país», es decir, Judá, estaba sometido a un solo gobernador (la palabra es distinta de la que designa a los prefectos salomónicos e idéntica a la que usa 2Par 17,2). En todo caso, es cierto que la organización, tal como se reconstituye partiendo de las listas de Josué, es posterior al cisma, puesto que incluye una parte de las dos prefecturas más meridionales de Israel bajo Salomón. Pero no sabemos hasta qué fecha haya que descender. Según una opinión, cuya autoridad se impone, el documento que sirvió de base a estas listas representaría el estado del reino bajo Josías, pero recientemente se han presentado argumentos en favor de una fecha más alta, precisamente el reinado de Josafat, en el siglo IX. La decisión es difícil, dado que el documento fue retocado antes o en el momento de ser insertado en el libro de Josué. Aquí nos basta con haber hallado en él el esquema de una división administrativa del reino de Judá.

### 4. *Los distritos del reino de Israel*

No disponemos de nada equivalente acerca del reino de Israel. Se ha intentado aplicar la misma norma a las listas de ciudades



de las tribus del norte, que presenta el libro de Josué, pero estas listas son un revoltijo de puntos que determinan vagamente las fronteras de las tribus, y de nombres de ciudades tomados de otras enumeraciones bíblicas. Lo único que se puede suponer es que el reino del norte conservaría el sistema de prefecturas salomónicas en la medida en que siguió controlando su territorio. En 1Re 20,14-20 se mencionan accidentalmente los jefes de los distritos, a los que se llama *mᵉdînôt*, término que en el libro de Ester designa las satrapías del imperio persa.

Los *óstraka* de Samaría, que hemos utilizado ya a propósito de las posesiones reales [3], revelan algunos detalles sobre la región central del reino. Algunos nombres geográficos aparecen en ellas, como cantones, cada uno de los cuales comprende varias aldeas: Abiezer, Heleq, Šekem, Šemida, Noa, Hogla, Soreq. Estos cantones, excepto el último, son presentados como clanes de Manasés en Jos 17,2-3 juntamente con otros varios nombres que probablemente corresponden también a divisiones administrativas. Esto consta a propósito de Tirsá, antigua capital, que las excavaciones de Tell el-Fâracah han demostrado que seguía siendo importante en el siglo VIII a. de J.C. No tiene nada de extraño que esos *óstraka* conservados accidentalmente y relativos, a lo que parece, únicamente a la administración real, no ofrezcan sino un cuadro incompleto. Todos esos cantones dependían de Samaría, donde se han hallado los *óstraka*, y que era a la vez capital y cabeza de partido de una provincia. Se ha hecho la hipótesis menos verosímil de que estos *óstraka* cubran todo el territorio dejado a Yoacaz de Israel por los ataques de los arameos y de los judíos.

### 5. *La administración local*

Los documentos de Mesopotamia, especialmente de la época de Hamurabi, nos informan abundantemente sobre la administración interior de las provincias, las múltiples tareas de sus gobernantes y el personal que los asistía. A propósito de Israel disponemos de muy pocos informes análogos.

Incidentalmente nos enteramos de que las dos capitales, Jerusalén y Samaría, tenían cada una su gobernador. Éste lleva el título de *śar haʿîr*, «jefe de la ciudad», o una vez el de *'ăšer ʿal haʿîr*,

3. Cf. p. 183.

«el que está sobre la ciudad». La «ciudad» basta para designar la capital, como en 2Re 11,20; Is 66,6; Ez 7,23. Amón, gobernador de Samaría recibe de Acaz el encargo de encarcelar al profeta Miqueas ben Yimla, 1Re 22,26. Un gobernador anónimo de Samaría aparece junto al mayordomo de palacio y a los ancianos en la época de Jehú, 2Re 10,5. Bajo Josías, había en Jerusalén una «puerta de Josué, gobernador de la ciudad», 2Re 23,8, pero uno de sus sucesores estaba entonces en funciones y se llamaba Maaseyahú, según 2Par 34,8, donde se le menciona juntamente con el secretario real y el heraldo. Evidentemente, era un personaje importante, nombrado por el rey. Ya durante el ensayo de reinado en Siquem se habla de un gobernador de la ciudad, Jue 9,30, que había sido instituido por Abimélek, Jue 9,28. No tenemos ninguna prueba de que semejante función existiese en las otras ciudades fuera de las capitales. Incluso tenemos quizá un indicio de lo contrario: en 2Re 10,5, el gobernador de Samaría responde, junto con el mayordomo de palacio y los ancianos, a un mensaje que les había enviado Jehú, pero cuando Jezabel prepara la muerte de Nabot, escribe únicamente a los notables de Yizreel, y ningún gobernador de la ciudad aparece en esta historia en la que, como funcionario nombrado por el rey, hubiese desempeñado el principal papel, 1Re 21,8-11. En Asiria y en Babilonia se conoce el jefe de la ciudad, *rab âli*, y burgomaestres, *ḥazânu*, en el caso de las pequeñas ciudades. Estos mismos están atestados también en el reino de Mari en el Eufrates. En Ugarit, sin embargo, el burgomaestre, *ḥazânu* o *ḥazan âli*, parece ser el gobernador de la capital donde ejercía su autoridad sobre los habitantes, a excepción de los que el rey había ennoblecido. Es seguramente el mejor paralelo del *śar ha'îr* de la Biblia.

Fuera de estas dos capitales, parece ser que los asuntos locales se dejan en manos de los ancianos, los *z^eqenîm*[4]. Éstos constituyen una especie de consejo municipal. Son los que aparecen en las leyes de Dt 19; 21,1-9.18-21; 22,13-21; 25,5-10. Al final del reinado de Saúl, David envía mensajes y presentes a los ancianos de las diferentes ciudades de Judá, 1Sam 30,26-31. Jehú se dirige a los ancianos de Samaría al mismo tiempo que los funcionarios reales, 2Re 10,1.5. Los ancianos de Judá y de Jerusalén son convocados por Josías para que escuchen la lectura de la ley, 2Re 23,1. En Mesopotamia, desde los archivos de Mari, en el siglo XVIII, hasta

4. Cf. p. 110.



la correspondencia real de los sargónidas, en el siglo VIII a.J.C., los ancianos aparecen como los representantes de la población y los defensores de sus intereses, pero sin ninguna atribución administrativa. Por el contrario, en el imperio hitita, los asuntos municipales parecen estar encomendados al consejo de los ancianos, que arreglaba también las disputas locales en colaboración con el comandante de la guarnición. También las ciudades fenicias tenían sus asambleas de ancianos, atestadas en Biblos y en Tiro por documentos extrabíblicos; cf. también Ez 27,9. En Israel, los ancianos tenían una función análoga: aun con la monarquía continuaron rigiendo la vida de los clanes, que entonces ya se identificaban con las ciudades y las aldeas[5], y sobrevivieron a la ruina de las instituciones reales; volvemos a encontrarlos durante la cautividad, Ez 8,1; 14,1; 20,1.3, y en la comunidad del retorno, Esd 10,8.14.

5. Cf. p. 40.

*Capítulo IX*

# HACIENDA Y OBRAS PÚBLICAS

## 1. *Ingresos del rey e ingresos del Estado*

Poco sabemos del sistema fiscal de Israel y de los recursos de que disponía el Estado. En principio hay que admitir que no había distinción alguna entre los ingresos del rey y los del reino. La riqueza de un soberano expresaba a la vez su poder y la del país que gobernaba, cf. 1Re 10,23; 2Par 17,5; 26,8. El rey afrontaba todas las cargas, mantenimiento de los funcionarios y del ejército, defensa nacional y obras públicas, pero al mismo tiempo disfrutaba de todos los ingresos, sin ningún género de limitación. Asimismo entre el tesoro público y el tesoro sagrado no había más que una distinción teórica, cf. 1Re 14,26. El rey depositaba en el santuario el botín tomado al enemigo, cf. Jos 6,19, y sus dones personales, 2Sam 8,11; 1Re 7,51; 15,15; 2Re 12,19, controlaba por medio de sus funcionarios las ofrendas que hacía al pueblo 2Re 12,10s; 22,3-4, pero para satisfacer exigencias urgentes recurría al mismo tiempo al tesoro de palacio y al tesoro del templo, 1Re 15,18; 2Re 12,19; 16,8; 18,15; cf. ya Jue 9,4.

El rey disponía de los productos de las posesiones reales [1], de los beneficios de sus empresas comerciales e industriales [2], de los derechos de importación o de tránsito pagados por los mercaderes caravaneros, 1Re 10,15, del tributo de los Estados vasallos. Esta última fuente manaba copiosa en tiempo de David, 2Sam 8,2.6, y Salomón, según 1Re 5,1, pero fue agotándose a medida que se fueron perdiendo las posesiones exteriores. Antes de sacudir el

1. Cf. p. 180.
2. Cf. p. 121



yugo de Israel, Mesá, rey de Moab, entregaba un tributo en especie, del que 2Re 3,4 da cifras fantásticas, 100 000 corderos y la lana de 100 000 carneros. Según 2Par 17,11, los filisteos pagaban tributo a Josafat y los árabes le aportaban, en tributo o en presente, 7700 carneros y 7700 machos cabríos. Los ammonitas eran tributarios de Ozías, según 2Par 26,8.

## 2. *Contribuciones «voluntarias» o excepcionales*

A esto se añadían los presentes que llevaban las embajadas extranjeras. Todos los reyes de la tierra, se dice, querían ser recibidos por Salomón y cada uno de ellos llevaba su presente, 1Re 10,24-25, pero ninguno superó en munificiencia a la reina de Sabá, 1Re 10,2.10. Ya el rey de Hamat había enviado oro, plata y bronce al rey David, 2Sam 8,10, y Merodak-Baladán envió un presente a Ezequías, 2Re 20,12 = Is 39,1. Pero estas operaciones eran poco lucrativas, pues el rey de Israel debía responder con la misma largueza a los obsequios que se le hacían, 1Re 10,13; la costumbre era, en efecto, general entre los reyes de Oriente.

El soberano sacaba un provecho más concreto de los presentes que debían aportar todos los que acudieran a la corte. David, recibido por Saúl, se presentó con una modesta ofrenda, 1Sam 16,20, pero la de Naamán, enviado por su señor cerca del rey de Israel, fue regia, 2Re 5,5. Con ocasión de la coronación exigía la costumbre que se hiciesen regalos al rey prometiéndole fidelidad, 1Sam 10,27. Semejantes contribuciones, más o menos voluntarias, se mencionan también en los documentos de Ugarit.

En circunstancias graves, el rey decretaba un impuesto excepcional. Para ganarse el favor de Teglat-Falasar III, Menahem hizo contribuir con mil talentos de plata a los notables de Israel, a razón de 50 siclos por cabeza, 2Re 15,19-20; Yoyaquim pagó los cien talentos de plata y los diez talentos de oro que exigía el faraón, gravando con un impuesto a los judíos, a cada uno según su fortuna, 2Re 23,33-35.

## 3. *Diezmos*

Ciertos exegetas han supuesto que fuera de estas contribuciones ocasionales, no pesaba sobre los israelitas ningún impuesto re-

gular. Diversas observaciones contradicen esta hipótesis. Las prefecturas de Salomón [3] suponen un sistema de contribuciones en especie que no provenían sólo de las posesiones reales, y cuando 2Par 17,5 dice que todo Judá aportaba su tributo a Josafat, esto se entiende mejor como un impuesto anual, como lo era también el tributo de los vasallos. Si Gén 47,13-26 describe como cosa extraña el sistema fiscal de Egipto, la extrañeza del redactor no proviene de que se pague contribución al faraón, sino de que le pertenezcan todas las tierras, excepto las de los templos, y de que todos los egipcios sean siervos de la corona, cosa que se oponía al sistema de propiedad privada dominante en Israel.

Particularmente 1Sam 8,15.17 prevé que el rey percibirá el diezmo de los campos, de las viñas y de los ganados. Era lo que sucedía también en los reinos vecinos, como lo atestiguan claramente los textos de Ugarit. La Biblia precisa que el rey podrá dejar esta contribución a sus funcionarios; los documentos ugaríticos ilustran también esta costumbre, y a ella hace quizá alusión Am 5,11, que echa en cara a algunos notables el que abrumen al pobre percibiendo tributo de sus trigos.

Parece también que el rey tenía un derecho sobre el primer corte de los herbajes, Am 7,1, comparable quizá con el derecho de pasturaje que ejercía el soberano de Ugarit. También como en Ugarit, el favor real podía eximir de los diezmos y de las prestaciones de trabajo a un individuo o a su familia, 1Sam 17,25.

Inspirándose en esta institución monárquica, Ezequiel, además de reservar ciertas posesiones al príncipe de Israel, determina la contribución que todo el país deberá pagarle en trigo, cebada, aceite, ganado, Ez 45,13-16; en cambio, como conviene en el Estado teocrático que concibe el profeta, el príncipe tomará a su cargo los sacrificios y las oblaciones de carácter público, Ez 45,17.

Una última etapa se realizó cuando se constituyó efectivamente la teocracia, al regreso de la cautividad: el pueblo se compromete solemnemente a pagar al templo un tercio de siclo al año, las primicias de la tierra y de los rebaños, el diezmo del suelo y ciertas entregas de leña, Neh 10,33-40. Hombres íntegros están encargados de recaudar, almacenar y distribuir estas contribuciones, Neh 12,44-47; 13,10-13. Estas medidas pueden aparecer como la aplicación concreta de las leyes sacerdotales sobre el diezmo debido al santuario y a sus ministros, pero, sean las que fueren las

3 Cf p 193



fechas de estas prescripciones, apenas cabe dudar que esta legislación religiosa es un paralelo o reminiscencia de una institución civil análoga.

### 4. *La prestación personal*

La azofra o prestación personal era una institución propagada en todo el Oriente antiguo. Está atestiguada en la baja Mesopotamia desde las épocas más remotas hasta el período neobabilónico. Las leyes asirias condenan a determinados delincuentes a cierto tiempo de trabajos forzados para el rey. Los israelitas habían conservado un recuerdo terrible de las tareas que se habían impuesto a sus antepasados en Egipto, Éx 1,11-14; 5,4-19, cf. Dt 26,6, etc., quienes no habían hecho sino compartir la suerte común de los súbditos del faraón. La prestación personal se menciona igualmente en los documentos de Siria y de Palestina anteriores a la instalación de los israelitas.

En Israel no se organizó la prestación personal sino después del advenimiento de la monarquía: era uno de los inconvenientes que había anunciado 1Sam 8,12.16-17. David la impuso a los ammonitas, 2Sam 12,31, a menos que se trate de reducción total a la esclavitud [4]. Un enemigo vencido, caso que sobreviviese, era sujeto a prestación personal, Is 31,8; Lam 1,1. Se refiere que David tuvo al final de su reinado un ministro superintendente de esta prestación, 2Sam 20,24, pero este informe no es seguro [5]. En todo caso, con Salomón aparece la institución plenamente desarrollada. Las grandes obras emprendidas por este rey, construcción del templo y del palacio, fortificación de Jerusalén y de las ciudades de guarnición, 1Re 9,15-19, reclamaban una mano de obra considerable. Desde luego, Salomón disponía de esclavos públicos, a los que utilizaba en su flota del mar Rojo y en su fábrica de Esyón Guéber [6], y es probable que trabajasen también en las grandes construcciones de su reinado. El texto de 1Re 9,20-22 pretende incluso que sólo se hubiese empleado en estas obras a los descendientes de los cananeos vencidos que se habían librado del anatema; los israelitas sólo habrían suministrado al rey sus soldados y sus oficiales. Pero este informe no proviene de un documento antiguo; el texto tiene el estilo del Deuteronomio y refleja

4 Cf p 135
5 Cf p 186
6 Cf p 135

una opinión de fines de la monarquía, que vuelve a hallarse en los Paralipómenos, 1Par 2,16-17; 8,7-9: sólo trabajarían los extranjeros residentes en Israel.

Pero los textos antiguos se muestran explícitos acerca de la participación de los israelitas. En «todo Israel», 1Re 5,27, reclutó Salomón hombres con este objeto — a estos hombres destinados a la prestación personal se los llama *mas* —, obteniendo 30 000 obreros, 10 000 de los cuales iban por turno al Líbano para acarrear la madera que cortaban los leñadores del rey de Tiro, 1Re 5,20.23.27-28. Se dice que tuvo además 70 000 acarreadores y 80 000 carreteros ocupados en Jerusalén juntamente con los albañiles y los carpinteros de Hiram, 1Re 5,29-32. Eran igualmente israelitas los que componían la «azofra de la casa de José», que estaba bajo las órdenes de Jeroboam, 1Re 11,28. Esta carga impuesta a los israelitas fue lo que incitó a Jeroboam a la rebelión, 1Re 11-26s, e inmediatamente después de la muerte de Salomón se presenta como causa principal del cisma político, 1Re 12,4-16.

Al frente de la azofra había vigilantes y oficiales, 1Re 5,30; 9,23; 11,28, que estaban a las órdenes del jefe de la azofra, Adoram, hijo de Abda, a lo que parece, fenicio, que era uno de los ministros de Salomón, 1Re 4,6; 5,28 [7]. Este Adoram fue enviado por Roboam a someter a los sediciosos de Israel, pero acabó siendo lapidado por ellos 1Re 12,18.

La historia subsiguiente no menciona a ningún otro jefe de la azofra y pudiera creerse que ésta cesó de ser una institución regular después del reinado de Salomón. Sin embargo, los reyes de Israel y de Judá debieron de recurrir a ella de tiempo en tiempo para las construcciones que se les atribuyen, y tenemos un testimonio explícito en el reinado de Asá, que convocó a todo Judá, sin exceptuar a nadie, para fortificar a Gueba y a Mispá, 1Re 15,22. Pero el sentimiento popular consideraba este trabajo forzado como una exacción, y Jeremías reprocha a Yoyaquim el construir su palacio contrariamente a la justicia y hacer trabajar sin salario, Jer 22,13. Esto explica que los redactores de los libros de los Reyes y de los Paralipómenos se resistieran a admitir que Salomón tomara como hombres de azofra a israelitas libres. En tiempo de Nehemías, las murallas de Jerusalén fueron reconstruidas por equipos de voluntarios; sólo se señala que los notables de Teqoa se negaron a asociarse a aquel trabajo, Neh 3,5.

7. Cf. p. 186

*Capítulo X*

# DERECHO Y JUSTICIA

## 1. *Las colecciones legislativas*

La ley, *tôrah*, es primariamente una instrucción, una doctrina, una decisión dada en vista de un caso particular. Colectivamente, la palabra «ley» significa el conjunto de reglas que ordenan las relaciones del hombre para con Dios y de los hombres entre sí. Finalmente, la palabra designa los cinco primeros libros de la Biblia, el Pentateuco, que contiene las instrucciones de Dios a su pueblo, las prescripciones a las que debe conformar su vida moral, social y religiosa. En el Pentateuco se encuentran todas las colecciones legislativas del Antiguo Testamento.

a) *El decálogo* contiene las «diez palabras» de Yahveh, los imperativos esenciales de la moral y de la religión. El texto del decálogo se nos da en dos ocasiones, Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21, con variantes bastante notables. Ambas formas, sin embargo, parecen remontarse a una forma primitiva, más breve, cuya atribución a la época mosaica es del todo verosímil.

b) *El código de la alianza*, Éx 20,22 — 23,33, es una colección compuesta en la que fácilmente se distingue un núcleo central, Éx 21,1 — 22,16, que agrupa sentencias o juicios, *mišpaṭîm*, de derecho civil y criminal: es el derecho de una sociedad de pastores y labradores. El contexto actual, cf. Éx 24,3-8, lo vincula, lo mismo que el decálogo que le precede, a la alianza del Sinaí. Sin embargo, las disposiciones referentes a los esclavos, el ganado mayor, a los campos, las viñas y las casas sólo son aplicables a una po-

blación sedentaria. El código tiene contactos evidentes con las maldiciones de Dt 27,15-26, la «ley», Dt 27,26, que debía ser proclamada sobre el monte Ebal (o Garizim [?]) después de la entrada en Canaán, Dt 27,11-14. Esta orden de Moisés fue ejecutada por Josué, según Jos 8,30-35, cuyas primeras palabras recuerdan, a su vez, la ley sobre el altar con que se abre el código de la alianza, Éx 20,24-25. Pero mucho mejor que al contexto actual, este pasaje de Jos 8 se adapta a las circunstancias de la asamblea de Siquem, donde Josué dio al pueblo un derecho, *mišpaṭ*, escrito en un libro de la Ley, Jos 24,25-26. No se puede asegurar que el código de la alianza, tal como lo tenemos actualmente, sea la ley promulgada por Josué en Siquem, con todo, se puede afirmar que el estudio interno y los testimonios de la tradición concuerdan en datar dicho código de los primeros tiempos de la instalación en Canaán, antes de la organización del Estado. Es la ley de la federación de las tribus.

c) *El Deuteronomio*, en su parte legislativa, Dt 12-26, constituye otro código que agrupa, según un orden poco definido, pequeñas colecciones de leyes de origen vario. Algunas de ellas resumen disposiciones del código de la alianza, otras introducen modificaciones, como las leyes sobre la unidad de santuario y sobre los esclavos, y otras muchas son nuevas adiciones. Este código de leyes parece destinado a suplantar el antiguo teniendo en cuenta toda una evolución social y religiosa. Es también testigo de un cambio de mentalidad por las frecuentes llamadas al corazón y el tono exhortativo que se da frecuentemente a las prescripciones. En cuanto al fondo, es ciertamente la «ley» encontrada en el templo en los días de Josías, 2Re 22,8s. Contiene elementos antiguos que parece provienen, al menos en parte, del reino del norte, pero es difícil determinar en qué momento fueron agrupados y completados. Una hipótesis plausible es la que afirma que fueron traídos a Judá después de la ruina de Samaría y compilados en tiempo de Ezequías.

d) *La ley de santidad*, Lev 17-26, es igualmente una compilación, que contiene numerosos duplicados. Constituye un conjunto que comienza, como el Deuteronomio, con preceptos sobre los sacrificios y se acaba, también como en el Deuteronomio, con bendiciones y maldiciones. Se distingue del Deuteronomio por su preocupación constante por los ritos y el sacerdocio, y por un recuerdo



continuo de la santidad de Yahveh y de su pueblo. Puede representar muy bien los usos de fines de la monarquía, procedentes de un ambiente distinto del ambiente del Deuteronomio, y codificados antes del destierro. Esto no excluye que haya recibido ulteriores adiciones antes o después de su inclusión en el Pentateuco.

c) *El código sacerdotal*. El resto del Levítico se reparte entre otras colecciones: leyes sobre los sacrificios, Lev 1-7; ritual de investidura de los sacerdotes, Lev 8-10; ley de la pureza, Lev 11-16. A todas estas pequeñas colecciones debemos añadir los textos legislativos esparcidos en Éxodo y Números y vinculados a diversos acontecimientos de la estancia en el desierto. El conjunto de estas disposiciones y los relatos que las encuadran forman, junto con la ley de santidad, lo que la crítica llama el código sacerdotal. Contiene ordenaciones muy antiguas y otras bastante recientes, recibiendo su forma definitiva en la comunidad judía que volvió del destierro.

Esta breve presentación de las colecciones hace entrever de manera clara el carácter inorgánico de la legislación de Israel, sus cambios según los ambientes y tiempo, su vinculación a la vida religiosa más que a la vida civil. Sobre estos puntos deberemos insistir, pero antes hay que comparar la legislación de Israel con la legislación de los otros pueblos del Oriente antiguo.

## 2. *Las leyes del Oriente antiguo*

Es llamativo que Egipto, donde tanto se escribió y tantos procesos se desarrollaban, no nos haya dejado ningún cuerpo de leyes — el edicto de Horemheb es un texto administrativo — ni haya conservado memoria de algún rey legislador, fuera de las tradiciones recogidas tardíamente por Diodoro de Sicilia 1,94, y que no podemos controlar. Fue un conquistador extranjero, Darío quien impuso la única codificación de que nos habla un texto indígena. Parece ser que Egipto no sintió la necesidad de una ley escrita, pues tenía una ley viviente, el faraón, hijo de Ra, dios sobre la tierra, cuya palabra creaba el derecho. La lengua no tenía nombre para designar la ley como tal. El término más cercano era *ma'at*, que comprende los conceptos de verdad y de justicia y es un atributo, también él divinizado, del faraón. Los jueces deci-

dían según los principios de esta verdad y justicia, aplicando las costumbres no escritas o bien la palabra del soberano.

De Babilonia, por el contrario, poseemos colecciones legislativas muy antiguas, ligadas a la actividad e iniciativa de algún rey o bien puestas bajo su patronato, tales son: los códigos de Ur-Nammú de Ur hacia el 2050 a.C., de Lipit-Istar hacia el 1850, la ley de la ciudad de Esnunna promulgada por un rey indeterminado bastante antes de Hamurabi y tal vez anterior a Lipit-Istar, finalmente, el código de Hamurabi de Babilonia, hacia 1700, el primero que se encontró y el más completo. Propiamente hablando no se trata de «códigos» en el sentido moderno de la palabra, es decir, cuerpo de leyes obligatorias a las que apela el juez para pronunciar una sentencia. Es significativo el que nunca se encuentren en los textos mesopotámicos expresiones como: «por aplicación de la ley» o «en virtud de tal ley». Ni siquiera existía una palabra para designar la ley en general. El rey gobierna y los jueces deciden según la «justicia», *mešaru*, o la «verdad», *kittu*, siguiendo la costumbre recibida en casos análogos. La práctica no era muy diferente de la seguida en Egipto. Sin embargo, en Mesopotamia, la tradición legal y la jurisprudencia fueron, en algunas circunstancias, agrupadas y puestas por escrito, más para beneficio del pueblo, según parece, que para utilidad de los jueces. Los «códigos» no eran textos imperativos, como lo indican las soluciones con frecuencia diferentes que dan a los mismos casos las actas jurídicas contemporáneas.

La colección de leyes asirias, realizada hacia el año 1100, pero usando material más antiguo, ha sido reconocida desde hace mucho tiempo como un libro de derecho, un manual de jurisprudencia, limitado a ciertos dominios, y no un código que promulgue la ley general del Estado. Tal vez sea la obra de un jurista privado; aun en el caso que una autoridad oficial la haya compilado para uso de los jueces, el carácter de la colección no cambiaría.

Las leyes hititas se nos han conservado en copias que datan probablemente del siglo XIII a.C., pero su compilación parece remontarse a los alrededores del año 1500. Oponen con frecuencia «lo que se debe hacer» ahora a «lo que se hacía antes». El cambio representa casi siempre una atenuación de la ley. Se apoyaban por lo mismo en un derecho consuetudinario anterior. No constituyen propiamente un código; forman una colección de leyes un poco más floja que la colección asiria. Se preocupan preferentemente de casos muy particulares, dando por supuesto que los negocios normales se resuelven por las reglas sencillas y comúnmente admitidas.



Ninguna colección análoga se ha encontrado en Siria y Palestina, donde los textos jurídicos son extremadamente raros, a excepción de dos lotes recientemente descubiertos en Siria del norte, en Ras Šamra y en Alalah. Se caracterizan por el puesto que ocupa el rey, que actúa como representante del poder público: la sentencia se da como obra personal del rey, sin ninguna referencia a ley alguna del Estado. Los usos y los formularios presentan algunas particularidades, pero en realidad hay pocas cosas que no se encuentren en alguna de las provincias del Oriente antiguo, en Asia Menor, en Babilonia o en el lejano Elam.

La unidad fundamental del derecho oriental es más importante que las variantes que se pueden rastrear en las diversas regiones y épocas. Es la expresión de una civilización común, donde la aplicación de unos mismos principios jurídicos impuso un derecho consuetudinario análogo.

### 3. *Las fuentes del derecho israelita*

En este medio ambiente entronca la legislación civil del Antiguo Testamento, lo cual no excluye cierta originalidad sobre la que se insistirá más adelante. Los contactos estrechos y, frecuentemente, la identidad de expresión que se notan entre las leyes israelitas y el código de Hamurabi, la colección asiria o las leyes hititas no se explican por dependencia directa, sino por la influencia de un mismo derecho consuetudinario ampliamente extendido.

Las colecciones legislativas del Antiguo Testamento son, como los «códigos» orientales, compilaciones de reglas particulares, siendo aún menos unificados que ellos. Son también más varios, dándose cita en una misma colección prescripciones éticas, religiosas o cultuales y artículos de derecho civil o criminal. Teniendo en cuenta el estilo, las leyes se dividen en dos grupos. Hay leyes con formulación casuística, en las que un «si» o un «supuesto que» introduce un caso concreto, seguido de su solución: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol», Éx 22,25; «Cuando una res vacuna acorneare a un hombre o una mujer y muriere, el animal será lapidado», Éx 21,28, etc. Otras leyes tienen una formulación apodíctica e implican una serie de órdenes y prohibiciones en segunda persona de futuro: «No

dejarás que viva ninguna hechicera», Éx 22,17; «No cocerás el cabrito en la leche de su madre», Éx 23,19; Dt 14,21, etc. La formulación casuística sirve sobre todo para el derecho profano; la apodíctica, para el derecho cultual. Con todo, debemos advertir que la distinción de estilos y su diverso empleo no es tan clara como se suele afirmar ordinariamente.

En cuanto al origen de estas formas, una teoría actualmente en boga considera el derecho «casuístico» como un plagio masivo de la legislación cananea, que los israelitas encontraron al instalarse en Palestina, mientras que el derecho «apodíctico» representaría la tradición propiamente israelita. Es totalmente arbitrario especular sobre la formulación del derecho «cananeo» mientras no tengamos los textos legislativos que la contenían y dado que los documentos jurídicos de Alalah y de Ras Šamra sugieren que no era diferente de los restantes derechos orientales. Los códigos mesopotámicos están redactados en forma «casuística» y una parte de la legislación israelita encuentra en ellos un buen paralelo estilístico; al igual que ellos, las colecciones legislativas de Israel reúnen decisiones consuetudinarias.

En estos códigos no se encuentra la formulación apodíctica. Sin embargo, la originalidad de Israel se esfuma si tomamos otro término de comparación: los tratados impuestos por los reyes hititas a sus vasallos. Contienen frecuentemente cláusulas introducidas por un «si», y cláusulas imperativas, como: «Conservarás el país que te he dado y no desearás ningún otro territorio del país de Hatti.» La forma es análoga a los mandamientos del decálogo: «Tú no apetecerás la casa de tu prójimo, etc.», Éx 20,17. Poseemos también restos bastante deteriorados de tres tratados asirios de vasallaje, una parte importante de un tratado arameo, encontrado en Sefiré, cerca de Alepo, y recientemente se ha descubierto un tratado de vasallaje impuesto por Asaradón a príncipes de Media. En todos ellos tropezamos con los elementos esenciales de los tratados hititas. Dichos textos del primer milenio se pueden comparar con las colecciones legislativas del Antiguo Testamento, pero la estructura de estas últimas está más cercana a la de los documentos hititas, que pertenecen a la segunda mitad del segundo milenio. A todo esto podemos añadir ahora los tratados cuyos fragmentos se han descubierto en Ras Šamra y que fueron impuestos al rey de Ugarit por un soberano hitita.



### 4. *Características de la ley israelita*

Estos contactos no son accidentales. La alianza entre Yahveh y su pueblo debía quedar sellada con un tratado, y, de Dios a los hombres, no podía tratarse más que de un tratado de vasallaje. Las antiguas colecciones legislativas de Israel se presentan, en efecto, como cláusulas de un tratado. El decálogo es el instrumento de la alianza del Sinaí, escrito en las tablas que Dios entregó a Moisés, Éx 24,12, que son las tablas de la ley, *'edût*, Éx 31,18, o tablas de la alianza, *b^erît*, Dt 9,9. El código de la alianza puede vincularse, como hemos dicho anteriormente, al pacto de Siquem, donde Josué concluyó una alianza entre Yahveh y el pueblo, fijando a éste un estatuto y un derecho, Jos 24,25-26. El código del Deuteronomio es también la expresión de un pacto. Se presenta como el conjunto de condiciones que acompañan la donación de la tierra santa, Dt 12,1; cf. 11,31-32, y se termina, después de las maldiciones y bendiciones, con estas palabras: «Tales son las palabras del pacto que Yahveh ordenó a Moisés concertar con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además de la alianza que con ellos pactó en Horeb», Dt 28,69. La ley deuteronómica fue aceptada por el rey y por el pueblo como una alianza con Yahveh, 2Re 23,2-3. La ficción de un tratado es aún mantenida en el código de santidad, que se termina con un llamamiento a la alianza, Lev 26,42-45, y con esta rúbrica final: «Tales son las costumbres, las reglas y las leyes que Yahveh estableció entre Él y los hijos de Israel», Lev 26,46.

Esto admitido, podemos notar otros contactos entre las colecciones legislativas del Antiguo Testamento y los tratados orientales. Estos últimos suelen comenzar con una exposición histórica, a veces bastante amplia, que recuerda los antecedentes de la alianza. Así también las dos promulgaciones del decálogo, Éx 20,1; Dt 5,4-5, vienen introducidas por un breve enunciado de los hechos anteriores; dicho enunciado está más desarrollado en el pacto de Siquem, Jos 24,2-13, al que hemos vinculado el código de la alianza; y se convierte en un verdadero relato de toda la historia del pueblo en los primeros capítulos del Deuteronomio. Los tratados orientales terminan con fórmulas de bendición y maldición que sancionan la ruptura u observancia de los compromisos contraídos. La ley de santidad y el código deuteronómico terminan también con una serie de bendiciones y maldiciones, Lev

26,3-41; Dt 28. El código de la alianza no ha conservado, en su forma actual, una conclusión semejante. Con todo, debemos saber que el contexto actual no es el primitivo. Por otra parte, si estamos en lo cierto al ponerlo en relación con el pacto de Siquem, entonces tendría también sus bendiciones y maldiciones, cf. Jos 8,34; Dt 11,26-29; 27,12-13. Las bendiciones las tendríamos en Dt 27,15-26, cuyos contactos estrechos con el código de la alianza hemos señalado anteriormente.

Los tratados orientales se escribían en tablillas o bien se grababan sobre una estela y se colocaban en los santuarios delante de los dioses. El decálogo fue también grabado sobre dos tablas y colocado en la tienda sagrada, en el arca de la «alianza» o de la «ley». El pacto de Siquem se escribió en un libro, según Jos 24,26, o bien en piedras, según Jos 8,35; Dt 27,2-4, y el santuario de Yahveh guardaba el testimonio de dicho pacto, Jos 24,26-27. El «libro de la ley», el Deuteronomio, fue encontrado en el templo de Jerusalén, 2Re 22,8.

Finalmente, muchos tratados hititas ordenan que el texto sea leído periódicamente en presencia del rey vasallo y de todo su pueblo. De la misma manera el Deuteronomio prescribe la lectura pública de la ley cada siete años. Es probable que tales lecturas se hayan hecho efectivamente y tal vez con mayor frecuencia aún, con motivo, por ejemplo, de una ceremonia anual de renovación de la alianza, análoga a la que los manuscritos del mar Muerto señalan en la secta de Qumrán. Los textos históricos aluden únicamente a algunas lecturas hechas en circunstancias excepcionales: en el momento de la reforma de Josafat, 2Par 17,9; después del descubrimiento del Deuteronomio, 2Re 23,2; con motivo de la promulgación de la ley por parte de Esdras, Neh 8,4-18.

Sin embargo, dado que estos pactos regulaban las relaciones de dependencia de Israel con respecto a Yahveh y no con respecto a un soberano humano, la ley israelita, a pesar de las semejanzas de forma y de contenido, difiere fundamentalmente de las cláusulas de los «tratados» y de los artículos de los «códigos» orientales. Es una ley religiosa. Establece los principios, asegura la permanencia, castiga las transgresiones de la alianza con Yahveh. Es cierto que los tratados hititas y asirios invocan a los dioses como garantizadores y que, en el prólogo y epílogo de sus códigos, Lipit-Istar se presenta como intérprete de Enlil, y Hamurabi como «el rey de justicia a quien Samas ha confiado la ley». Sin embargo, en la ley israelita, Dios no es sólo garantizador de la alianza



sino también parte. Ningún código oriental es comparable a la ley israelita, toda ella vinculada a Dios como a su autor. Si contiene y mezcla frecuentemente prescripciones éticas y rituales, es porque abarca todo el dominio de la alianza divina que regula no sólo las relaciones de los hombres para con Dios, sino también las relaciones de los hombres entre sí.

Siendo la ley la carta de la alianza para con Dios, es también un compromiso aceptado por todo el pueblo y una enseñanza que le es destinada. De esta noción se desprende otra característica de la ley israelita. A diferencia de todas las otras leyes orientales, sus prescripciones se apoyan con frecuencia en un motivo que las justifica. Este motivo puede ser una simple explicación basada en el sentido común: si un hombre ha violado en la ciudad a una muchacha virgen ya prometida, los dos serán lapidados hasta que mueran: «la joven, en razón de que no pidió socorro y el hombre porque ha desflorado a la mujer de su prójimo», Dt 22-24. O bien se apoya en un motivo moral: en las causas de justicia no se aceptarán presentes «porque los presentes vuelven ciegos a los clarividentes», Éx 23,8. Frecuentemente, se apela a un motivo religioso. Así ya en el decálogo: se prohíbe la idolatría «porque yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso», Éx 20,5, y con frecuencia en la ley de santidad, cuyas prescripciones vienen recalcadas por el estribillo «yo soy Yahveh, vuestro Dios». Puede suceder también que se trate de un motivo histórico, especialmente el recuerdo de la liberación de Egipto, Éx 23,9; Lev 19,36; Dt 5,15; 24,18, etc. Los ejemplos escogidos indican que las motivaciones se encuentran tanto en la leyes apodícticas como en las casuísticas, así como en las diferentes colecciones. Proporcionalmente son más numerosas en el Deuteronomio y en la ley de santidad, pero existen ya en el decálogo y en el código de la alianza, constituyendo un rasgo muy antiguo de la formulación de la ley en Israel.

La relación de la ley con la religión explica un último carácter de la legislación israelita. Destinada a proteger la alianza, castiga más duramente las faltas contra Dios, idolatría, blasfemia, y las que manchan la santidad del pueblo escogido, bestialidad, sodomía, incesto. En cuanto a lo demás, se distingue de los otros códigos orientales, incluso del hitita que es el más clemente, por la humanidad de las sanciones. Una mutilación corporal se exige sólo en un caso muy especial, Dt 25,11-12; el mismo castigo se encuentra en la ley asiria. La flagelación queda reducida a cuarenta azotes «no sea que, pasado ese número, continúe dándole

excesivos golpes y quede tu hermano envilecido a tus ojos», Dt 25,3. Algunas disposiciones del código de la alianza, más desarrolladas en el Deuteronomio, tienen como objeto proteger al extranjero, al pobre, al oprimido, a la viuda y al huérfano, incluso al enemigo personal, Éx 22,20-26; 23,4-9; Dt 23,16.20; 24 passim. Las exenciones del servicio militar son muy generosas, Dt 20,5-8. Sin duda, la regla del talión se expresa en toda su rudeza: «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, contusión por contusión», Éx 21,23-25; cf. Lev 24,19-20; Dt 19,21. Con todo, esta fórmula parece haber perdido su fuerza y expresar simplemente el principio de una compensación proporcionada. En el texto más antiguo, el texto del Éx, el principio viene seguido inmediatamente de una ley que impone la puesta en libertad de un esclavo en compensación de un diente o de un ojo perdidos, Éx 21,26-27, y le precede una ley que, por una herida infligida en una riña, prevé únicamente una indemnización y algunos cuidados medicales, Éx 21,18-19. El talión es aplicado en un solo caso: el homicida culpable debe morir y no puede ser rescatado. Esta severidad se justifica por una razón religiosa: la sangre derramada ha profanado la tierra donde habita Yahveh, Núm 35,31-34. Llegamos así a las penas religiosas mencionadas al comienzo de este párrafo [1]. Los israelitas repetían con orgullo estas palabras del Deuteronomio: «¿Cuál es la nación cuyos estatutos y leyes son tan justos como toda esta ley?», Dt 4,8.

### 5. *Poder legislativo y judicial del rey*

Los «códigos» que nos han llegado de Mesopotamia se atribuyen cada uno a un rey. Hemos visto anteriormente que se trataba más bien de colecciones de derecho consuetudinario que de leyes propiamente de Estado, promulgadas por un soberano. Con todo, los códigos eran compilados y publicados por autoridad real. Nada semejante tenemos en Israel, dado el carácter religioso de la ley y su relación con la alianza. De hecho, los libros históricos nunca hacen alusión al poder legislativo del rey. El caso más cercano es la orden dada por David de dividir el botín entre los combatientes y los que habían quedado para guardar los

1 Cf. también p. 38.



bagajes, orden que se convirtió en «una regla y una costumbre» en Israel, 1Sam 30,24-25. David no era aún rey; como jefe, zanja un caso determinado, y esta decisión se convierte en uso común. Cuando el sitio de Jerusalén, la manumisión de los esclavos fue decretada después de un acuerdo entre Sedecías y el pueblo y no por un acto de autoridad, Jer 34,8. Ciertamente, el rey tiene un extenso poder administrativo, organiza su reino, nombra funcionarios, establece diversas ordenanzas, pero no crea el derecho. Es digno de nota el que las dos «leyes del rey», 1Sam 8,11-18; Dt 17,14-20, no aluden para nada al poder legislativo del rey; la primera, por el contrario, pone en guardia contra sus posibles arbitrariedades, y la segunda le intima la orden de tener una copia de la ley divina y conformarse a ella estrictamente. Es significativo también que, fuera de este texto, no se mencione nunca al rey en el código deuteronómico. Cuando Josafat reforma la administración, los jueces instituidos por él deben aplicar sencillamente la ley de Yahveh, 2Par 19,5-7, y los emisarios deben llevar y explicar en todas partes, no una ley real, sino «la ley de Yahveh», 2Par 17,9. El rey ni siquiera es, en sentido estricto, el promulgador de esta ley religiosa que, por su autoridad, se convertirá en ley del Estado. No es éste el sentido que se debe dar a la lectura del Deuteronomio en el templo por Josías, 2Re 23,1-2. Josías es simplemente el intermediario humano de la alianza entre Dios y su pueblo, publica las cláusulas y velará por su observancia. Desempeña el mismo papel que Moisés en el Sinaí, Éx 24,7-8, que Josué en Siquem, Jos 24,25-26, y que más tarde Esdras en Jerusalén, Neh 8. El rey no puede añadir nada a la autoridad de una ley a la que él mismo se encuentra sometido, Dt 27,19; 1Re 8,58; 2Re 23,3. No hay propiamente ley del Estado en Israel, y será necesario que llegue una dominación extranjera para que Artajerjes imponga como «ley del rey» la ley de Dios traída por Esdras, Esd 7,26.

Por el contrario, el rey posee un poder judicial. Es juez. Es una función esencial del jefe. Todo *šeiḥ* la desempeña en su tribu, y Moisés mismo la ejerció en el desierto, Éx 18,16. Josué, sucesor de Moisés como jefe del pueblo, «estaba lleno del espíritu de sabiduría» y todos le obedecían, Dt 34,9; cf. Núm 27,18-23. Actúa como juez en la condenación de Akán, Jos 7,19-25. Aunque las circunstancias son extraordinarias, es normal que el que fijó el derecho del pueblo, Jos 24,25, zanje también los pleitos. Entre la muerte de Josué y la institución de la monarquía, tiene lugar el

período de los «jueces». Dicho título se extendió abusivamente a los héroes que salvaron de la opresión a una parte del pueblo. Parece convenir en toda propiedad a los jueces «menores», cuya sucesión se nos da en Jue 10,1-5; 12,8-15, y a los que hay que añadir, por lo menos, a Jefté, cf. Jue 12,7, que combina la función judicial con la de juez «mayor» salvador. Parece que se trata de una institución permanente de la federación de las tribus, que tenían, a falta de un jefe político, un juez al que todos podían acudir. Es la misma función que desempeñaba Samuel cuando juzgaba a Israel en Ramá, su patria, pero también en Betel, en Guilgal y en Mispá, 1Sam 7,16-17, y a quien nadie pudo reprochar el haber defraudado a nadie ni haberse dejado corromper, 1Sam 12,3-5. Cuando fue viejo, estableció a sus dos hijos como jueces en Bersabé, pero éstos «aceptaron regalos y torcieron la justicia», 1Sam 8,1-3.

Fue entonces cuando los israelitas pidieron a Samuel que les diese un rey «para que nos juzgue», 1Sam 8,5. No hay ninguna razón que nos obligue a sospechar de esta tradición que representa al rey como heredero de un oficio que tenía una larga historia en Israel. El mismo pasaje añade que el pueblo reclamó un rey juez «para ser como las otras naciones». De hecho, entre los textos recientemente descubiertos en Ras Šamra y Alalah, hay juicios emitidos por el rey y contratos garantizados con su sello. Más aún, a juzgar por los prólogos de los códigos mesopotámicos, los poemas de Ras Šamra y las inscripciones arameas y fenicias, la primera cualidad de un rey es ser justo. También en Israel, se pide para el rey la justicia, Sal 72,1-2, que es el fundamento de su trono, Prov 16,12; 25,5; 29,14; cf. Is 9,6 [2]. La lista de los altos funcionarios de David, 2Sam 8,15, se introduce con estas palabras: «David reinó sobre todo Israel, practicando la equidad y la justicia para con todo su pueblo», lo cual parece indicar que la administración de la justicia estaba reservada al soberano. Igualmente la lista de altos funcionarios de Salomón, 1Re 4,1-6, viene precedida por la narración del juicio célebre que probó a todos que en el rey había «sabiduría divina para administrar justicia», 1Re 3,28, es decir, para zanjar las diferencias y para ayudar a cada uno a obtener lo que es suyo. Salomón había pedido a Dios esta sabiduría para «juzgar al pueblo», 1Re 3,9. «Juzgar» se convierte en sinónimo de «gobernar», cf. 2Re 15,5.

2 Cf. p 159



Los «gobernantes» pueden ser denominados muy bien «jueces», Sal 2,10; 148,11. El rey es llamado «juez de Israel» en Miq 4,14, según la interpretación más probable del texto.

Cuando Absalón grita: «¡Ah! ¡Quién me estableciera juez en el país! Vendría a mí todo individuo que tuviese un pleito y yo le haría justicia», 2Sam 15,4, lo que él pretende es el trono. El conjunto del relato muestra que había en Jerusalén un tribunal del rey, al que podía acudir todo israelita. De la misma manera, el palacio de Salomón incluía un «vestíbulo del juicio», donde el rey administraba justicia, 1Re 7,7. Los casos, reales o ficticios, que se relatan en los libros históricos, indican que se acudía al rey incluso para causas que nosotros dejaríamos a tribunales secundarios: el robo de una oveja, 2Sam 12,1-6; una venganza familiar, 2Sam 14,4-11; la substitución de un hijo, 1Re 3,16-28; la reclamación de una casa o de un campo, 2Re 8,3. La mujer de Teqoa apela al rey contra la decisión de su clan, 2Sam 14,4-11. El rey aparece aquí como suprema instancia, lo cual era ciertamente; pero en los otros ejemplos se supone que cualquiera podía dirigirse a él directamente.

### 6. *Jueces y tribunales*

En la práctica, y en medida progresiva al desarrollo de las instituciones, la mayor parte de las causas iban a jueces distintos del rey. De Moisés se dice que no podía ya dar abasto y que, por consejo del madianita Jetró, su suegro, instituyó jefes que administrasen la justicia, no reservando para sí sino los casos más difíciles, Éx 18,13-26; cf. Dt 1,9-17. Estamos peor informados sobre los tribunales de Israel que sobre los de Mesopotamia. Hay muchos documentos cuneiformes que esclarecen el modo de composición y de proceder de estos últimos. Hay paralelos interesantes con lo que el Antiguo Testamento nos dice de la administración de la justicia. Como en la antigua Babilonia, también Israel conoció tres jurisdicciones diferentes, cuya competencia es difícil distinguir bien: la jurisdicción comunal de los ancianos, la jurisdicción real y la jurisdicción sacerdotal.

En cada ciudad, las disputas y procesos eran solventados por los ancianos, es decir los jefes de las familias del clan, los notables del lugar [3]. Se sentaban a la puerta de la ciudad, donde se discu-

3 Cf p 109 y 198

tían todos los negocios de la comunidad, cf. Gén 23,10; Job 29,7; Prov 24,7; 31,23. A estos tribunales aluden los profetas cuando reclaman el respeto a la justicia «en la puerta», Am 5,10.12.15; Zac 8,16. La ley deuterocanónica designa a «los ancianos de la puerta de la ciudad», Dt 21,19; 22,15, o a «los ancianos de la ciudad», Dt 19,12; 21,3-8; 25,7s, como jueces de ciertas causas. Un ejemplo concreto del funcionamiento de estos tribunales nos lo proporciona Rut 4,1-12. Booz se sienta a la puerta de la ciudad, detiene al pariente que tiene derecho de rescate sobre el campo de Noemí y escoge diez ancianos. Éstos se sientan a su lado. El caso se expone y se discute entre las dos partes; el hombre renuncia a su derecho, y Booz toma como testigos a los ancianos y a todo el pueblo. Cuando el juicio comporta una pena, son los ancianos los que la imponen, Dt 22,18-19. Cuando se trata de una pena capital, la ejecución tiene lugar inmediatamente a cargo de los testigos presentes, Dt 21,18-21. Tal uso viene ilustrado por la historia de Nabot: los ancianos y los notables hacen comparecer a Nabot; dos falsos testigos le acusan de haber maldecido a Dios y al rey, crimen que merece la muerte, cf. Éx 22,27; Lev 24,14. Entonces «se le saca fuera de la ciudad, se le lapida y muere», 1Re 21,11-13. A los miembros de estos tribunales populares se dirigen las recomendaciones de Éx 23,1-3.6-8; cf. Lev 19,15.35: no deben atestiguar en falso, ni inclinarse hacia la mayoría contra la justicia, ni aceptar regalos; deben absolver al inocente y condenar al culpable. Los ancianos desempeñan también su papel en los tribunales mesopotámicos. Más claramente aún entre los hititas, los ancianos eran los encargados de administrar la justicia presididos por un funcionario real.

Había también en Israel jueces profesionales, instituidos por una autoridad que no puede ser otra que la del rey. Podían reconocer como antepasados suyos a los hombres designados por Moisés para administrar la justicia, Éx 18,13-26. En las colecciones legislativas, el código deuteronómico es el único que habla de ellos. Ordena que se constituyan jueces y comisarios en cada ciudad para que juzguen al pueblo con toda justicia, Dt 16,18-20. Según Dt 19,16-18, el testigo falso en un proceso religioso debe comparecer ante los sacerdotes y jueces en funciones y éstos realizarán una encuesta minuciosa. Según Dt 25,2, el juez mandará azotar en su presencia al acusado que ha reconocido culpable. Dt 17,8-13 encarga a los ancianos o al juez local llevar a un tribunal superior las causas más difíciles. Se deberá ir «al lugar que



Yahveh, tu Dios, haya elegido», es decir, a Jerusalén, y se someterá el caso a los sacerdotes y al juez en funciones, v. 9, al sacerdote (en singular) y al juez, v. 12. Su sentencia será sin apelación. Por lo tanto, podemos deducir que en Jerusalén había un tribunal supremo, a la vez religioso y civil. El texto vacila entre uno o varios sacerdotes; en cuanto a juez civil, alude a uno solo. Dentro de este contexto legislativo, no es el rey el que debe ser llamado «juez», como en Miq 4,14, sino un funcionario nombrado por el rey.

Las disposiciones de Dt 16,18-20 y 17,8-13 deben ponerse en relación con la reforma de Josafat, tal como nos la narra 2Par 19,4-11. El rey instituyó en «cada ciudad fortificada, en cada ciudad», jueces que debían mostrarse incorruptibles. En Jerusalén, estableció un tribunal de sacerdotes, de levitas y de jefes de familias israelitas para que juzgasen en primera instancia a los habitantes de Jerusalén (según el texto griego) y en segunda instancia las causas procedentes de las otras ciudades. El tribunal estaba presidido por Amaryahu, sumo sacerdote, para todo lo relativo a Yahveh, y Zebadyahu, jefe de la casa de Judá, para todos los asuntos concernientes al monarca. Los levitas hacían de asesores. Es posible que este relato esté influido literariamente por el Deuteronomio y que refleje ciertas preocupaciones de la época del cronista, con todo, no hay motivo para dudar de su fondo. Se debe, pues, admitir que, en el reinado de Josafat, al principio de la monarquía judaica, hubo una reforma judicial que estableció una jurisdicción real al lado de la jurisdicción comunal y que descargó al rey de su función de juez supremo. Es probable que los textos del Deuteronomio, que acaban de ser analizados, se refieran a dicha institución. A las medidas tomadas por Josafat, se puede comparar el edicto del faraón Horemheb en el siglo XIV a.C. Comportaba una reorganización de los tribunales de justicia: los habitantes de cada ciudad debían ser juzgados por los sacerdotes de los templos, los sacerdotes de los dioses y los magistrados designados por el soberano. Se trata de hombres de gran discernimiento y a los que se recomienda que no hagan acepción de personas y que no reciban presentes. El paralelismo es llamativo. Pero, mientras que el rey dios de Egipto «toma únicamente consejo de su corazón» para dictar al escriba sus «disposiciones excelentes», y sus jueces deben limitarse a aplicar las «palabras del palacio y las leyes de la sala del trono», las medidas de Josafat forman parte de su reforma religiosa, 2Par 19,4; cf. 17,7-9, y sus magistrados

«no juzgan en nombre de los hombres, sino en nombre de Yahveh», 2Par 19,6. En la administración de la justicia, como en lo demás, se pone de manifiesto la diferencia entre la ideología real de Israel y la ideología real de Egipto. En las ordenanzas de Josafat, 2Par 19,8.11, así como en Dt 17,9.12; 19,17, se menciona a los sacerdotes al lado de los jueces. No hay motivo para negar la existencia de esta jurisdicción sacerdotal, que se encuentra también en Mesopotamia y en Egipto, como acabamos de ver por el edicto de Horemheb. Esto era inevitable en Israel, donde la ley civil no se distinguía de la ley religiosa y donde toda la legislación emanaba de Dios. Moisés llevaba los litigios del pueblo a la presencia de Dios, Éx 18,19. No es indiferente el que Samuel haya ejercido sus funciones de juez en tres santuarios, Betel, Guilgal y Mispá, 1Sam 7,16, y que sus hijos lo hayan hecho en Bersabee, otro lugar de culto, 1Sam 8,2. El código de la alianza prevé, en ciertos casos, un procedimiento judicial «delante de Dios», Éx 21,6; 22,6-8; la ley de Dt 21,1-9, sobre el homicida desconocido, prescribe un acto ritual. Todo ello supone cierta participación de los sacerdotes en los asuntos judiciales. El problema está en saber cuál era precisamente su competencia. Los sacerdotes emiten *tôrôt*, «decisiones» en nombre de Dios, y, según Dt 33,10 (debe leerse probablemente en plural), era un privilegio exclusivo suyo. Según Lev 13-14, es el sacerdote quien debe decidir si un hombre, un vestido o una casa han sido alcanzados por la «lepra» o han sido curados de ella. En Ag 2,11s se pide a los sacerdotes una *tôrah* sobre las condiciones en las cuales se comunica la pureza o la impureza. En Zac 7,3, se les pregunta si el ayuno conmemorativo de la ruina del templo continúa obligando. Parecería, pues, que la función de los sacerdotes sea únicamente distinguir entre lo sagrado y lo profano, entre lo puro y lo impuro, y tal es el encargo que se les asigna en Lev 10,10 y Ez 44,23. Sin embargo, Lev 10,11 extiende su competencia a «no importa qué ley», y Ez 44,24 añade: «en las querellas, serán jueces; juzgarán según mi derecho». En Dt 21,5 se lee: «según su decisión ha de resolverse todo litigio y toda vista sobre hechos». La ausencia de ejemplos concretos impide sacar conclusiones seguras. Parece ser que los sacerdotes eran los intérpretes auténticos de la ley, que juzgaban las causas propiamente religiosas, los «negocios de Yahveh», 2Par 19,11, que intervenían en las causas civiles, al menos cuando ponían en juego una ley religiosa o implicaban un proceso religioso. Su competencia pudo ir extendiéndose con el tiempo. Cuando 1Par 23,4; cf. 26,29, habla de 6000 levitas que eran jueces y asesores judiciales en tiempo de David, es evidente que se trata de un reflejo multiplicado de una situación posterior, probablemente después del destierro. En la época del Nuevo Testamento, el sanedrín agrupaba sacerdotes, laicos y escribas, estaba presidido por el sumo sacerdote, y actuaba como tribunal supremo de justicia.



Según 2Par 19,11, el tribunal que instituyó Josafat en Jerusalén emplea a los levitas como *šôṭᵉrîm*. La raíz *šṭr* en acadio y en otras muchas lenguas semíticas significa escribir. Esto no obstante, los *šôṭᵉrîm* no eran simples escribas, de los que se los distingue en 2Par 34,13. Parece que se trata de escribanos del tribunal o más generalmente asesores adjuntos a los jueces, cf. Dt 16,18; 1Par 23,4; 26,29. «Comisario» traduciría tal vez los otros empleos de la palabra, que designa tanto los funcionarios de la prestación personal, Éx 5,6s, tal vez 2Par 34,13, como los oficiales de la administración del ejército, Dt 20,5s. Para completar esta revista de agentes de justicia, debemos recordar que había también en el tribunal un personaje que llevaba el título de «hijo del rey» y parece que se trataba de un oficial de policía [4].

## 7. *El procedimiento judicial*

Las colecciones legislativas nos dicen poco sobre el procedimiento seguido en los juicios. Con todo, se puede reconstruir el desarrollo de un proceso reuniendo las diversas alusiones contenidas en los libros históricos y utilizando los pasajes en los que las querellas entre Dios y los hombres se presentan en forma de proceso, como en Job y en la segunda parte de Isaías.

Los juicios se hacían en público, a la puerta de la ciudad, Dt 21,19; Am 5,10, en un lugar santo o en un santuario, Éx 21,6; 22,7; Jue 4,5; 1Sam 7,16; Jer 26,10. El rey deliberaba sobre las causas en el pórtico del juicio, 1Re 7,7, que estaba abierto a todos. En general, el proceso, *rîb*, era solicitado por una persona particular que se constituía en parte querellante, Dt 25,7-8; Job 9,19; 13,18; 23,4; Prov 25,8; Jer 49,19; cf. Mt 5,25. En ciertas causas religiosas, idolatría, Dt 17,2-5, blasfemia contra Dios o contra el rey, 1Re 21,10s, el tribunal se encargaba del asunto después de hecha la denuncia.

4 Cf p 176

Durante los debates, el juez estaba sentado, Is 16,5; Dan 7,9-10; 13,50; cf. Job 29,7. Se levantaba para pronunciar la sentencia, Is 3,13; Sal 76,10. Las partes interesadas estaban de pie, Is 50,8 (literalmente: «Estamos todos de pie»); cf. 41,1. El acto de «comparecer» se denominaba «estar en pie delante del juez», Dt 19,17. El acusador es el «adversario», *śatan;* se coloca a la derecha del acusado, Sal 109,6; Zac 3,1. El defensor se coloca igualmente a la derecha, Sal 109,31; cf. 16,8; 142,5, siendo más bien un testigo de descargo que un abogado propiamente dicho, no existiendo en hebreo una palabra para designar este cargo. No hay tampoco un ministerio público: cada parte interesada apoya o defiende su propia causa.

La acusación era presentada oralmente en la mayor parte de los casos. Con todo, en Job 31,35*b*-36 se indica que podía hacerse también por escrito, cf. Is 65,6; Dan 7,10. Al acusado se le escuchaba, Dt 17,4; Job 13,22; Is 41,21; cf. Jn 7,51. Job 31,35*a* no prueba que presentase o pudiese presentar una defensa por escrito. Se instituía una indagación sobre el caso, Dt 13,15; 17,4; 19,18.

Ambas partes presentaban sus testigos. Había testigos de cargo, como los denunciadores de 1Re 21,10.13, como las colinas y montañas que Yahveh convoca en el proceso que establece contra su pueblo, Miq 6,1, y testigos de descargo, Prov 14,25; Is 43,9.10.12; Jer 26,17. Las funciones de cada uno no estaban bien definidas. El acusador hacía de testigo, 1Re 21,10.13; Miq 1,2, y, en el proceso ante los ancianos, éstos podían ser a la vez testigos y jueces. Así se puede entender en uno u otro sentido Is 5,3; Miq 6,1. La ley exigía al menos dos testigos de cargo para una condenación a muerte, Núm 35,30; Dt 17,6; cf. 1Re 21,10; Dan 13,34; Mt 26,59-60; Heb 10,28, e incluso para cualquier otra causa, según Dt 19,15; cf. Is 8,2. Dichos testigos asumían la responsabilidad de la sentencia y por lo mismo debían arrojar las primeras piedras cuando se trataba de lapidación, Dt 17,7; cf. Jn 8,7. Con todo, su testimonio debía ser verificado por los jueces, y los falsos testigos eran castigados con la pena que hubiera recaído sobre el acusado, Dt 19,18-19; cf. Dan 13,62. Tal perspectiva no fue suficiente para impedir las injusticias, Sal 27,12; 35,11; Prov 6,19; 12,17, etc., cf. el proceso de Nabot, 1Re 21,10s, de Susana, Dan 13,28s, de Jesús, Mt 26,59s, de Esteban, Act 6,11s. Según el historiador Josefo, las mujeres y los esclavos no se podían presentar como testigo: si dicha regla es antigua, el uso de Israel era distinto del de Mesopotamia.



Se aducían ante el juez pruebas de hecho: el pastor acusado de la pérdida de una bestia llevará los restos del animal despedazado por la fiera, Éx 22,12; cf. Gén 31,39; Am 3,12. La mujer acusada por el marido de no ser virgen en el momento del matrimonio, presentará la ropa de la noche de bodas, que conserva el testimonio de su virginidad, Dt 22,13-17. Tamar, acusada ante Judá, le hizo reconocer el sello, el cordón y el bastón que había recibido de él, Gén 38,25. Considerado todo, el tribunal «declaraba culpable» o «declaraba justo, inocente», es decir, condenaba o absolvía, Éx 22,8; Dt 25,1; 1Re 8,32; Prov 17,15. Sin embargo, la función del juez no es tanto imponer una pena como resolver un litigio haciendo respetar la justicia. Es más bien un defensor del derecho, Am 5,10, que un castigador del crimen. Es un árbitro equitativo, Job 9,33.

## 8. *El juicio de Dios*

Cuando la indagación no concluía en nada claro o el acusado no podía aducir testigos de descargo, se interponía el juramento. En el código de la alianza, Éx 22,6-10, se agrupan varios casos: cuando un objeto confiado a otro fuere robado y no se encuentre al ladrón, el depositario comparecerá ante Elohím para testificar que no puso su mano en la propiedad de su prójimo; si un altercado se produce con motivo de un objeto perdido, la causa será llevada ante Elohím, que designará al culpable; cuando una bestia confiada al cuidado de alguno muriere o se estropease o fuese robada sin que haya testigos, el juramento ante Yahveh decide si el guardián es culpable o no. Este último caso prevé claramente un juramento judicial, y en este sentido se deben interpretar los otros dos casos precedentes, dando a «Elohím» su sentido constante de «Dios» y no el sentido de «jueces», como lo hacen algunas versiones antiguas y muchos exegetas modernos, o de «ídolos domésticos» *terafîm,* como se ha propuesto recientemente. Se podría aducir otro medio religioso de prueba, donde el juramento se sobreentiende. Cuando se cometía un asesinato por un desconocido en el campo, los ancianos de la ciudad más cercana desnucaban una ternera cerca de un arroyo de agua corriente y se lavaban las manos sobre el animal, mientras decían: «Nuestras manos no han derramado esa sangre, ni nuestros ojos lo han visto.» Así se ponían a cubierto de la venganza de la sangre, Dt 21,1-8.

El juramento judicial por los dioses o por el rey se practicaba también en Babilonia, en Asiria, en Nuzu, en la colonia judía de Elefantina, especialmente cuando estaba en causa un derecho de propiedad, como en los casos citados en el código de la alianza. Y también, como en Israel, dicho juramento ponía fin al proceso. Rechazar el juramento, era lo mismo que reconocerse culpable: se temía, al perjurar, ser alcanzado por la maldición que acompañaba al juramento. A una tal negativa alude Ecl 9,2 al hablar del «que hace juramento» y del «que teme hacer juramento». Se trataba, pues, de un juramento imprecatorio, como el de Núm 5,21.

El juramento en sí mismo es ya ordalías, juicio de Dios, cf. 1Re 8,31. En Núm 5,11-31, el juramento representa el acto de un ritual más completo. El marido que tiene sospechas de la mala conducta de su mujer la presenta al sacerdote. Éste derrama polvo del santuario sobre un vaso de agua, exige el juramento a la mujer y disuelve en el agua el escrito que contiene la maldición, después hace beber esta mezcla a la mujer. Si es culpable, el agua se convertirá en agua de amargura y maldición, haciéndola estéril para siempre y escarnio para todos. Nótese que no se trata aquí del desarrollo de un proceso propiamente dicho. El sacerdote actúa no en cualidad de juez, sino como ministro de un rito. Se puede relacionar con esto la conclusión de la historia del becerro de oro, en Éx 32,20: el ídolo se reduce a polvo fino, que los israelitas deben tragar juntamente con el agua; la conclusión la encontramos en el v. 35: «Y Yahveh castigó al pueblo.» El relato de la matanza realizada por los levitas, v. 25s, procedería de otra tradición.

La prueba de las aguas amargas no tiene analogías en el Oriente antiguo. Por el contrario, en Israel, no se conocían las ordalías judiciales de las aguas del río, al que se arrojaba al acusado. Dichas ordalías se practicaban en Babilonia, Asiria, Elam, Nuzu, al este del Tigris, y en Mari y Carquemís, sobre las orillas del Eufrates. Si esta costumbre no se encuentra en Palestina, podría ser debido a que, fuera del Jordán, no hay río donde haya peligro de ahogarse.

Otra forma de juicio de Dios es el sorteo: «La suerte pone fin a los litigios y decide entre los fuertes», Prov 18,18. Sirve para descubrir al culpable en medio de un grupo. Véanse los casos de Akán, Jos 7,14-15, Jonatán, 1Sam 14,38-42. En este último caso, es preciso utilizar las suertes sagradas, el *urîm* y el *tummîm*, cuyo manejo exigía la presencia de un sacerdote. El pectoral del sumo sacerdote, que contiene las suertes, es llamado por este motivo el «pectoral del juicio», Éx 28,15; Aarón lleva sobre su pecho «el



juicio de los hijos de Israel», Éx 28,30. Nótese también aquí que el proceso es extrajudicial y que el sacerdote desempeña simplemente la función de ministro del oráculo divino.

## 9. *Las penas*

Se preve la pena de muerte para los siguientes crímenes:

Homicidio voluntario, Éx 21,12; Lev 24,17; Núm 35,16-21, para el que nunca se admite una compensación pecuniaria, Núm 35,31; Dt 19,11-12; el rapto de un hombre con el fin de reducirlo a esclavitud, Éx 21,16; Dt 24,7.

Las faltas graves contra Dios: idolatría, Éx 22,19; Lev 20,1-5; Dt 13,2-19; 17,2-7; cf. Núm 25,1-5; blasfemia, Lev 24,15-16; la profanación del sábado, Éx 31,14-15; cf. Num 15,32-36; hechicería, Éx 22,17; Lev 20,27; cf. 1Sam 28,3.9; prostitución de la hija de un sacerdote, Lev 21,9.

Faltas graves contra los padres, Éx 21,15.17; Lev 20,8; Dt 21,18-21; abuso de las relaciones sexuales: adulterio, Lev 20,10; Dt 22,22; diferentes formas de incesto, Lev 20,11.12.14.17; sodomía, Lev 20,13; bestialidad, Lev 20,15-16.

Así, pues, a diferencia de otras leyes orientales, la pena de muerte queda limitada a los atentados contra la pureza del culto, contra la santidad de la vida y contra las fuentes de la vida. Dicho motivo religioso se explicita generalmente en las leyes. Es una consecuencia del carácter particular de la legislación de Israel[5].

En cuanto a la ejecución de la pena, el asesino debía ser entregado al vengador de la sangre, que empleaba cualquier medio. La lapidación estaba prevista para los idólatras, Dt 13,10-11; 17,5-7; los blasfemos, Lev 24,14.23; la mujer que ocultó que no era virgen en el momento del matrimonio, Dt 22,21; la prometida culpable y su cómplice, Dt 22,24; el hijo rebelde, Dt 21,21; el profanador del sábado, Núm 15,35-35. Quien quebranta el anatema y el culpable de lesa majestad son igualmente lapidados según Jos 7,25 y 1Re 21,10. Era el modo habitual de ejecución y debemos sobreentenderlo cuando el texto no precisa más, cf Jn 8,5 por lo que se refiere a la mujer adúltera. Se conducía al condenado fuera de la ciudad, 1Re 21,10.13; cf Lev 24,14; Núm 15,36. Los testigos de cargo arrojaban las primeras piedras y el pueblo continuaba hasta

5 Cf p 214

que tenía lugar la muerte. Así se expresaba plenamente al carácter colectivo de la justicia comunal.

La pena podía gravarse con la exposición del cuerpo de los ajusticiados. Se los «suspendía del leño», pero debía bajárselos antes de la noche, Dt 21,22-23; cf. Jos 8,29; 10,27. No se trata propiamente de pena de horca, ya que los condenados habían sido ejecutados antes, cf. Jos 10,26; 2Sam 4,12. Era un signo de infamia y un escarnio. Probablemente debemos interpretar así los textos de Núm 25,4 y 2Sam 21,9, suponiendo que los cadáveres de los culpables habían sido empalados.

La pena de muerte por crucifixión es un suplicio desconocido en el Antiguo Testamento. La encontramos atestiguada entre los persas (crucifixión o empalamiento), de modo esporádico entre los griegos y, frecuentemente, entre los romanos. La primera mención para Palestina se encuentra en Flavio Josefo a propósito de la persecución de Antíoco Epífanes.

La pena por el fuego sólo se prevé en la ley para dos casos: la prostitución de la hija de un sacerdote, Lev 21,9, y el incesto del hombre que toma por mujer a madre e hija, Lev 20,14. La misma clase de muerte impone el código de Hamurabi en casos análogos. Según Gén 38,24, la mujer adúltera sufría antiguamente la misma pena.

Parece que Dt 22,18 y 21,18 aplican respectivamente la pena del azote al hombre que ha difamado a su mujer y al hijo indócil, según los textos paralelos de 1Re 12,11.14 y Prov 19,18, donde se emplea el mismo verbo. Según Dt 25,1-3, el juez puede imponer al culpable, tendido en tierra, cuarenta golpes de látigo (o de bastón [?]); cf. Jer 20,2. Por un escrúpulo legalista, la costumbre judía posterior se limitaba a cuarenta menos uno, cf. 2Cor 11,24.

La mutilación corporal, consecuencia de la ley del talión y muy frecuente en el código de Hamurabi y las leyes asirias, no se conserva en el derecho israelita, a no ser en el caso particular de Dt 25,11-12, donde tenemos una especie de talión simbólico [6].

Propiamente hablando no existían penas pecuniarias, en el sentido de pagar determinadas multas al Estado o a la comunidad. El dinero entregado a los sacerdotes como satisfacción de un delito o de un pecado, 2Re 12,17, no tiene el carácter de una multa y dice relación con las instituciones religiosas. Por el contrario, el daño infligido a los bienes de un individuo debía ser reparado

6 Cf p 214



equitativamente, y esta compensación revestía un aspecto penal, pues era generalmente superior al daño causado. El hombre que ha difamado a su mujer, debe pagar al padre de ésta cien piezas de plata, bastante más de lo que había entregado para poder desposarla, Dt 22,19. El seductor debe indemnizar al padre de la víctima, Éx 22,16. El hombre que ha dejado a su ganado pastar en el campo o viña de otro, debe pagar con lo mejor de su campo y lo mejor de su viña, Éx 22,4. El responsable de un fuego que se ha extendido al campo del vecino, destruyendo su cosecha, debe resarcir el daño conforme a lo que el fuego ha destruido, Éx 22,5. Quien ha dejado abierta una cisterna, siendo así la causa de la muerte de un animal, debe pagar al propietario el precio correspondiente, Éx 21,34. Si alguien roba un animal debe pagar cinco veces más si se trata de ganado mayor y cuatro veces más si se trata de ganado menor, Éx 21,37; cf. 2Sam 12,6; Lc 19,8. El «séptuplo» que reclaman Prov 6,31, y 2Sam 12,6, según el texto griego, no se debe tomar al pie de la letra y expresa solamente un reparación perfecta.

El encarcelamiento debido a una decisión de la justicia aparece sólo después del destierro en Esd 7,26, como aplicación de una legislación extranjera. Sin embargo, había prisiones, donde se guardaban preventivamente los acusados hasta el momento del juicio, Lev 24,12; Núm 15,34, y donde se encerraba a los sospechosos como medida de policía frecuentemente arbitraria, 1Re 22,27; Jer 37,15-18. Encadenar o poner en el cepo representaba un rigor suplementario, 2Par 16,10; Jer 20,2; 29,26. El prendimiento del condenado a restitución o del deudor contumaz, Mt 5,25-26; 18,30; Lc 12,58-59, es un préstamo del derecho helenístico. En la legislación antigua, los ladrones que no podían restituir eran vendidos como esclavos. Éx 22,2; el deudor insolvente se ponía o ponía a los suyos en servidumbre hasta amortizar la deuda, Lev 25,39s; Dt 15,2s [7].

## 10. *Venganza privada y ciudades de refugio*

La costumbre antiquísima de la venganza de la sangre, ejecutada por el *go'el* [8] nunca desapareció, y fue reconocida por la ley. Ésta, sin embargo, intentó limitar los abusos que podían facilmente nacer del ejercicio de la justicia privada. Esto lo consiguió distin-

7 Cf p 127
8 Cf p 35 y 53.

guiendo entre homicidio voluntario e involuntario, y estableciendo lugares de refugio donde el homicida involuntario pudiera hallar asilo. El principio se encuentra en el código de la alianza: quien haya cometido un crimen sin premeditación podrá refugiarse en el lugar que Dios le indique; pero al asesino se le prenderá para matarlo, aunque sea del altar, Éx 21,13-14. El «lugar» designado es indudablemente un santuario, donde hay un altar; en principio, todo santuario legítimo de Yahveh, pero principalmente el santuario central de la federación de las tribus, el santuario del arca. Allí busca refugio Adonías, 1Re 1,50-53, y más tarde Joab. Sin embargo, Joab, culpable del asesinato de Abner y Amasá, no se ve protegido por el derecho de asilo, y es condenado a muerte en el mismo santuario que él se niega a abandonar, 1Re 2,28-31. Aunque no tenemos otros ejemplos concretos de recurso al santuario como lugar de asilo, no obstante, algunas expresiones de los salmos parecen aludir a ello: el templo es abrigo contra enemigos y en él habita uno seguro, Sal 27,2-5; se está cubierto por las alas de Yahveh, Sal 61,4-5; al malvado no se le recibe, Sal 5,5.

Una institución más estable es la de las ciudades de refugio. Desgraciadamente, los textos que describen dicha institución son difíciles de interpretar. Los presentamos aquí según el orden de los libros bíblicos:

Núm 35,9-34: Dios ordena a los israelitas tengan ciudades donde el homicida involuntario pueda refugiarse a fin de escapar a la venganza de la sangre. Habrá tres ciudades de refugio en Transjordania y otras tres en Cisjordania, pero no son designadas nominalmente. El asilo se concede únicamente al homicida involuntario. El asesino responsable no debe ser recibido y deberá morir a manos del vengador de la sangre. La comunidad decidirá sobre la culpabilidad, rechazará al asesino y velará sobre el homicida involuntario, que no abandonará la ciudad de refugio antes de la muerte del sumo sacerdote.

Dt 4,41-43, sin relación con el contexto: Moisés escogió tres ciudades de refugio más allá del Jordán: Beser, Ramot de Galaad y Golán.

Dt 19,1-13: después de la conquista deberá dividirse el país en tres territorios y se escogerán tres ciudades, que no se nombran (v. 8-9: una adición evidente prevé que, si el país se agranda más, se escojan otras tres ciudades). Dichas ciudades acogerán al homicida involuntario, mientras que al asesino lo prenderán los ancianos de la ciudad y lo entregarán al vengador de la sangre.



Jos 20,1-9: por orden de Yahveh y en cumplimiento de instrucciones dadas a Moisés, Josué escoge las ciudades de refugio destinadas a proteger al homicida involuntario. Pertenece a los ancianos de las ciudades admitir al fugitivo, después de realizar una encuesta previa. Morará en aquella ciudad hasta que comparezca en juicio ante la comunidad, hasta la muerte del sumo sacerdote. En los v. 7-8 se da la lista de las ciudades: Quedes en Galilea, en la montaña de Neftalí; Siquem, en la montaña de Efraím; Hebrón, en la montaña de Judá. Del otro lado del Jordán: Beser, en la llanura; Ramot, en Galaad; Golán, en Basán.

Los textos presentan un desarrollo de la institución en apariencia conforme con la secuencia de hechos narrados en el Pendetateuco: la orden de Núm 35, vinculada a la estancia en las estepas de Moab, fija las reglas pero sin precisar el número ni el nombre de las ciudades; el país no está todavía conquistado. En Dt 4, Moisés escoge tres ciudades en el territorio ocupado por los israelitas más allá del Jordán. Dt 19 prevé tres ciudades en el país de Canaán, en vísperas de la conquista, pero sin nombrarlas. La adición de los v. 8-9 prevé otras tres ciudades innominadas para completar la cifra de seis, conocida por la tradición, sin darse cuenta de que las tres ciudades que echaban de menos son las de Dt 4. Finalmente, Jos 20, una vez acabada la conquista, se limita a recordar las reglas precedentes indicadas, dando el nombre de las seis ciudades y su posición geográfica.

Esto no obstante, la perspectiva cambia si se examina y compara el vocabulario y el contenido de los diferentes textos. El texto más reciente es sin duda Núm 35: la función confiada a la comunidad religiosa, la *edah*, y la mención del sumo sacerdote, cuya muerte marcaría una amnistía general, indica que el texto fue compuesto después del destierro. La fecha tardía y la ausencia de precisiones sobre las ciudades muestran claramente que nunca fue aplicado. Por el contrario, Dt 19 y Jos 20,4.9*a*, que hacen intervenir a los ancianos de la ciudad del asesino o de la ciudad de refugio, y que conserva mejor la noción primitiva de la venganza de la sangre, son más antiguos. Con todo, Jos 20,6.9*b* representan retoques tardíos con la intención de concordar el texto de Jos 20 con el texto de Núm 35, mencionando para ello a la comunidad y al sumo sacerdote, y, por cierto, de manera incoherente. Por otra parte, Dt 19 no constituyó nunca una verdadera ley, ya que las ciudades no son nombradas, cosa del todo necesaria para que la ley se aplicase. El texto prevé tres ciudades y tres territorios en

Canaán, lo que se nos da, con sus correspondientes nombres, en Jos 20,7. Si Dt 19 no prevé ninguna ciudad en Transjordania es porque dicho país ya no está en manos de los israelitas. La adición de los v. 8-9 muestra que la tradición mantenía el recuerdo de seis ciudades de refugio. Así, pues, Dt 19 se presenta como el proyecto de una reforma que nunca se realizó. Dicha reforma supone conocida la institución que describe Jos 20,7-9*a* y mantiene los principios de la misma, pero intenta adaptarla a las nuevas circunstancias, realizando la secularización definitiva al quitar a ciertas ciudades un privilegio que debían, como diremos en seguida, a la existencia de un santuario en adelante condenado por la ley de centralización del culto. El elemento más antiguo de toda esta documentación es, pues, Jos 20,7-9*a*, que certifica la existencia de ciudades de refugio con los motivos y reglas propias de la institución, cf. Jos 20,4; Dt 19,11-12. La lista de las ciudades de refugio en Transjordania que encontramos en Dt 4, proviene, a su vez, de Jos 20,8.

Todas las ciudades mencionadas en Jos 20 se encuentran en otros lugares como ciudades levíticas. La lista no ha sido, por tanto, inventada. Beser y Golán no vuelven a aparecer fuera de estos dos contextos. Beser la encontraremos mencionada como ciudad israelita en la estela de Mesá y el nombre de Golán se conserva aún en la región de Basán. Entre las ciudades nombradas, Quedes fue tomada por Teglat-Falasar en el año 734 a.C.; Beser fue conquistada por Mesá hacia el año 850; Ramot de Galaad, antes de separarse definitivamente de Israel, se la disputaron los arameos en la primera mitad del siglo IX; Golán y su región se perdieron poco después de la muerte de Salomón. Es difícil colocar la institución antes del reinado de Salomón, en la época de la federación de las tribus, ni siquiera en tiempos de David, dado que las ciudades han sido elegidas y determinadas atendiendo a su situación geográfica y no a su pertenencia a una tribu; la mención de Rubén, Gad y Manasés a propósito de las tres ciudades de Transjordania dobla la designación geográfica y debe ser considerada como secundaria. Se trata, pues, de una institución independiente de la organización tribal, que no se remonta más allá de la mitad del reinado de Salomón. Podemos preguntar cuánto tiempo permaneció viva y en qué forma evolucionó, pero parece arbitrario considerar dicha institución como invención tardía y desprovista de realidad.

Quedes la «ciudad santa»; Siquem, santificada con el recuerdo



de Abraham y Jacob, con la tumba de José y la alianza bajo Josué; Hebrón, que poseía la tumba de los patriarcas, tenían cada una su renombrado santuario. Es probable que las tres ciudades de la Transjordania tuviesen también sus santuarios. De esta forma la institución de las ciudades de refugio entronca con el derecho de asilo reconocido a los santuarios. Por otra parte, aparece como la secularización de una costumbre de origen religioso, cf. Éx 21, 13-14: las prerrogativas de los santuarios y de sus ministros se transfieren a las ciudades y a sus consejos de ancianos.

*Capítulo XI*

# ECONOMÍA

## 1. *La propiedad inmueble*

En Egipto, todo el suelo pertenecía al faraón o a los templos, y los israelitas se extrañaban de tal régimen de propiedad, que era distinto del suyo, Gén 47,20-26. En Mesopotamia, el rey y los santuarios tenían grandes posesiones, pero los textos más antiguos muestran ya que comunidades, familias e individuos disfrutaban íntegramente de ciertas tierras y que el rey no podía disponer de ellas sino comprándolas a sus propietarios. Con las tierras así adquiridas o con otras tierras de su propiedad, el rey constituía feudos. El feudo es una concesión inmobiliaria hecha a un individuo como contrapartida de una obligación a prestar servicios personales. Este régimen feudal estuvo muy extendido en el Oriente próximo. El código de Hamurabi y el código hitita le dedican muchos artículos; los documentos de Nuzu y de Ugarit hacen a él frecuentes alusiones. En estos textos que se extienden a lo largo del segundo milenio antes de nuestra era, se ve cómo el feudo que en un principio es inalienable y está gravado con servicios personales, se va transformando en un bien patrimonial libremente alienable y cómo los servicios feudales se convierten en cargas fiscales sin carácter personal.

Israel tardó en incorporarse a esta evolución del Oriente próximo y todavía tardó más en llegar a ser Estado centralizado. No parece que conociese nunca el régimen feudal. Los raros textos en que se ha creído leer una alusión a feudos, son susceptibles de otra interpretación. Por ejemplo, 1Sam 8,14 prevé que el rey tomará campos y viñas y los dará a sus oficiales, lo cual se realiza



ya en tiempo de Saúl, según 1Sam 22,7, pero se trata más bien de donaciones que de feudos, puesto que no se habla de servicios vinculados a la posesión de estas tierras. Cuando Saúl promete eximir a la familia del que mate al campeón de los filisteos, 1Sam 17,25, esto significa la exención de contribuciones o de prestaciones personales, más bien que la dispensa de un servicio feudal. Sólo en un caso aparece claramente el servicio feudal: David recibe del príncipe filisteo de Gat la ciudad de Siqlag con la condición de tomar a su cargo la policía del desierto y de ir a la guerra con su soberano feudal, 1Sam 27,6.10; 28,1. Es un feudo militar, pero nos hallamos entre los filisteos.

La idea feudal se halla, no obstante, en Israel, pero trasladada al plano teológico. Así como Yahveh es el único verdadero rey de Israel, Jue 8,23; 1Sam 12,12 [1], así también es el único dueño del suelo. La Tierra Santa es la «posesión de Yahveh», Jos 22,19, la «tierra de Yahveh», Os 9,3; cf. Sal 85,2; Jer 16,18; Ez 36,5. Es el país que había prometido a los padres, Gén 12,7; 13,15; 15,18; 26,4; Éx 32,13; Dt 1,35-36, y que efectivamente conquistó y dio a su pueblo, Núm 32,4; Jos 23,3.10; 24,11-13; Sal 44,4. Este derecho de propiedad que Dios se reserva sobre todas las tierras, será invocado para fundar la ley del jubileo, Lev 25,23, cf. infra. También en virtud del derecho eminente de Dios, la ley religiosa limita los derechos de los usuarios humanos: el deber de dejar algo para que el pobre pueda espigar y rebuscar, Lev 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-21; cf. Rut 2; derecho de todo transeúnte, de satisfacer el hambre al pasar por un campo o por una viña, Dt 23,25-26; diezmo anual debido a Yahveh, Lev 27,30-32, consumido en presencia de Yahveh, Dt 14,22-27, percibido por los levitas, Núm 18,21-32; diezmo del tercer año, destinado a los pobres, Dt 14,28-29; 26,12-15; la barbechada del año sabático, Éx 23,10-11; Lev 25,2-7, cf. infra.

Así como en el segundo milenio, en Nuzu y en Asiria, se distribuían los feudos por sorteo, así también la tierra prometida se repartió por orden de Yahveh mediante suertes entre las tribus, según Jos 13,6; 15,1; 16,1; 17,1; 18,6-19,49 passim; Jue 1,3. Esta repartición por suerte, de los «lotes», en los que las tribus están ya instaladas de hecho o que tienen todavía que conquistar, es la expresión del dominio soberano de Dios sobre la tierra; en realidad, las tribus adquirieron su territorio a través de las vicisitudes

1 Cf p 147

de una conquista que Jos 6-12 sistematiza y que Jue 1 presenta como todavía incompleta. Pero es verosímil que este sorteo de la Tierra Santa entre las tribus no sea sino una extensión ideal a todo el pueblo, de lo que había sucedido realmente en el plano del clan y de la familia. En el sistema nómada, los pastos y las aguadas son propiedad común de la tribu [2]. Cuando ésta se hace sedentaria, el mismo régimen puede ser aplicado a las tierras de cultivo. Esta propiedad colectiva es un hecho conocido en la época moderna, y es interesante hallarlo documentado en la Mesopotamia antigua a partir de la época casita y especialmente entre las tribus arameas de las riberas del Tigris, que tenían un estado social análogo al de los primeros israelitas: estos terrenos comunales están mencionados con frecuencia en los *kudurrus*, documentos catastrales que autenticaban la compra de un bien tribal por el rey y su transferencia a un individuo o a un templo.

Pero el disfrute de estos terrenos comunales está repartido entre los miembros del grupo, cada uno de los cuales cultiva una parte por su propia cuenta. La Palestina moderna ha conocido un sistema análogo, del que todavía quedan algunos vestigios. Fuera de la aldea y de los alrededores inmediatos, que eran propiedad privada, *mulk*, el resto era tierra del gobierno, *miri*, y asignado a la aldea como tierra comunal, *meša'*. Ésta estaba dividida en lotes que, generalmente cada año, se repartían por turno o se sorteaban entre los cabezas de familia. Exceptuado su carácter temporal, se trata de la misma repartición por sorteo entre los clanes y las familias, que se prescribe en Núm 26,55-56; 33,54; 36,2; cf. 27,7, que es también lo que Ezequiel prevé para el Israel futuro, Ez 45,1; 47,22 La misma palabra *gôrâl*, originariamente «guijarro», designa al mismo tiempo la «suerte» que se sacaba y el «lote» que quedaba así designado. Según Is 34,17, Yahveh es quien «ha sacado a suertes la parte de cada uno», que «les ha repartido el país a cordel»; según Miq 2,5, los acaparadores serán despojados y no tendrán quien por ellos «eche el cordel sobre un lote en la asamblea de Yahveh»; según el Sal 16,5-6, el fiel ha recibido por lote a Yahveh, el cordel le ha marcado una porción escogida; el empleo de estas imágenes no se justifica sino en el caso en que existiese una costumbre viva, análoga a la práctica moderna, y es posible que Jer 37,12 haga concretamente alusión a una repartición de este estilo.

2 Cf p 31



## 2. *La hacienda familiar y la gran propiedad*

Sin embargo, esta propiedad comunal, cuyo disfrute temporal se repartía entre las familias, está mucho menos documentada que la propiedad familiar, que aparece como el régimen normal en Israel. En los textos, *gôral*, «suerte» y «lote», alterna con *heleq*, «parte», y con *naḥălah*, «herencia». Este fundo patrimonial contenía a menudo la tumba de familia, Jos 24,30-32; 1Sam 25,1; 1Re 2,34; cf. Gén 23. Estaba limitado por mojones que la ley prohibió severamente remover, Dt 19,14; 27,17; cf. Job 24,2; Prov 22,28; 23,10; Os 5,10. El campesino estaba ligado a la parcela que había recibido de sus padres: Nabot se niega a ceder a Acab la viña que tiene en Yizreel y el rey no puede forzarle legalmente, 1Re 21. El ideal social es que toda familia tenga su tierra y disfrute de ella pacíficamente, que cada uno viva «bajo su parra y su higuera», 1Re 5; Miq 4,4; Zac 3,10.

El sentimiento y la costumbre cuidaban de que tal patrimonio no fuese enajenado o que, por lo menos, no saliese de la parentela. Es probable que en la herencia la tierra no se repartiese como los otros bienes, sino que pasase al primogénito o permaneciese indivisa [3]. Si un hombre muere sin heredero varón, la tierra se transmite a las hijas, Núm 27,7-8, pero éstas deben casarse dentro de la tribu, para que su parte no sea transferida a otra tribu, Núm 36,6-9. Si el propietario muere sin hijos, la herencia recae sobre sus hermanos, sus tíos o sus parientes más próximos, Núm 27,9-11. Si la ley del levirato quiere que una viuda sin hijos pase a ser la mujer de su cuñado, es sin duda para dar descendencia al difunto, pero es también para impedir que sea enajenada la hacienda familiar [4].

Se da, sin embargo, el caso de que la pobreza fuerce a un israelita a vender su patrimonio. Pero uno de los deberes del *go'el* [5] es comprar la tierra que su próximo pariente se ve obligado a abandonar. Así, Jeremías compra el campo de su primo Hanameel, Jer 32,6-9, así, Booz, a falta de *go'el* más próximo, compra la tierra de Elimelec, que Noemí, la viuda de éste, pone en venta, Rut 4,9. Conviene notar que en estos dos casos no se trata de volver a comprar, de rescatar, un bien ya vendido, sino del derecho de

3 Cf p 91
4 Cf p 73
5 Cf p 35 y 52

preferencia en la compra de un bien puesto a la venta, que no se restituye al pariente pobre, sino que pasa a ser propiedad del *go'el*. Son los únicos ejemplos concretos que proporciona la Biblia y a su luz hay que interpretar la ley de Lev 25,25: si un israelita se halla en la miseria y debe vender su tierra, su más próximo *go'el* «va a su casa» (omitido generalmente por los traductores) y compra lo que tiene para vender. El fin de la institución consiste en conservar en la parentela el bien que un cabeza de familia no puede guardar para sí y para sus descendientes directos; es la misma tendencia de las leyes sobre el matrimonio de las hijas y sobre la herencia en línea colateral. Pero en Lev 25 esta antigua disposición se recuerda en un contexto diferente: la ley del jubileo tiene, en efecto, por objeto la restitución de la propiedad al individuo o a la familia que la poseía y no sólo conservarla en la parentela; en relación con la institución del *go'el* tiene un carácter nuevo y, como veremos, utópico.

Pero el *go'el* no ejercía siempre su derecho de preferencia en la compra, y la evolución económica de los primeros siglos de la monarquía [6] precipitó la desmembración de los bienes familiares en provecho de ricos propietarios. Is 5,8 maldice a «los que añaden casa a casa y juntan campo a campo, hasta el punto de posesionarse de todo el terreno»; Miq 2,2 condena a los que «codician campos y se apoderan de ellos, casas y se las apropian». La explotación de estos latifundios se llevaba a cabo por medio de esclavos, 2Sam 9,10, o de obreros asalariados [7]. No parece que Israel conociese antiguamente el sistema de arriendo o de aparcería, que era, no obstante, practicado en Mesopotamia y que será reglamentado en la época rabínica; es cierto que Am 5,11 reprocha a los ricos el percibir un tributo del trigo de los pobres, lo que podría ser una alusión a la aparcería, pero puede ser que se trate del diezmo, cuya percepción y provecho dejaba el rey a sus funcionarios, cf. 1Sam 8,15, o de embargo por deudas o de cualquier otra forma de opresión. La primera mención de arriendo de tierras se halla en la parábola de Mt 21,33-41; los primeros documentos son contratos de aparcería encontrados en las cuevas de Murabaa'at y datados en 133 d.C.

Mencionemos, por fin, que el rey era un gran propietario [8]. La propiedad real era administrada por intendentes, 1Par 27,25-31, y

6 Cf p 115
7 Cf p 119
8 Cf p 180s



explotada por el trabajo de esclavos públicos y la azofra de los hombres libres, 1Sam 8,12.

### 3. *Las formalidades de transferencia*

La venta de una propiedad se hacía constar con un contrato. Podía uno contentarse con un contrato oral concluido ante testigos en un lugar público, a la puerta de la ciudad: así, Booz adquiere la propiedad de Noemí y el derecho de tomar por esposa a su nuera, Rut 4,9-11. También la compra del campo de Efrón por Abraham se presenta como una transacción oral concluida a la vista de todos los que atraviesan la puerta de la ciudad, Gén 23,17-18. Sin embargo, su tenor es preciso como un acto jurídico, y comparable con los contratos de las tabletas cuneiformes: descripción del terreno adquirido, nombres de los contratantes, testigos; la mención de la puerta de la ciudad recuerda la cláusula de ciertos contratos de Nuzu redactados «tras una proclamación a la puerta». Es posible que la transacción de Hebrón se concluyera mediante redacción de un contrato parecido.

De todos modos, la práctica de los contratos escritos, que existían hacía mucho tiempo en Canaán como en todo el Oriente próximo, estaba ciertamente propagada en Israel. Tabletas cuneiformes encontradas en Guézer contienen contratos de venta celebrados bajo el dominio asirio en el siglo VII a.C. y redactados en asirio. Es una casualidad que la Biblia hable sólo una vez de un contrato escrito, pero lo hace con grandes detalles, Jer 32,6-14. Jeremías compra el campo que su primo Hanameel saca a la venta. El contrato es redactado, sellado, firmado por los testigos, y el dinero es pesado. El instrumento se hace por duplicado: un documento sellado y un documento «abierto». Todo se hace «según las reglas prescritas» y el documento duplicado se entrega a Baruc para que sea conservado en una vasija de barro. Se han comparado con esto los documentos dobles de Mesopotamia: la tableta del contrato estaba envuelta en una vaina de arcilla sobre la que se reproducía el mismo texto. Pero este uso no existía ya en Mesopotamia en la época de Jeremías y, por otra parte, su acta de compra, redactada en hebreo, fue escrita sobre papiro o, menos probablemente, sobre piel. Es la primera referencia a un tipo de documentos de los que hay numerosos ejemplos en Egipto a partir de la época helenística y algunos de los cuales, que datan

de principios del siglo II de nuestra era, se han encontrado recientemente en Palestina. En una misma hoja de papiro se escribían dos copias auténticas del contrato, separadas por un espacio en blanco. La primera copia se enrollaba y sellaba, la segunda se enrollaba, pero no se sellaba: es el documento «abierto» de que habla Jeremías. Se podía consultar libremente, pero corría riesgo de ser falsificado; en caso de contestación, se abría el documento sellado. En cuanto a la vasija de barro en la que se debe depositar por Baruc el contrato de Jeremías, diversos descubrimientos arqueológicos comprueban el uso de conservar así el archivo de familia.

El Antiguo Testamento da muy pocas noticias sobre el valor de las tierras: Abraham compra el campo y la gruta de Makpelá por 400 siclos, Gén 23,15, Jacob paga 100 *qesita* (valor desconocido) por la tierra de Siquem, Gén 33,19; Jos 24,32, David compra por 50 siclos la era y los bueyes de Arauná, 2Sam 24,24, Omrí da dos talentos de plata (6000 siclos) por la colina de Samaría, 1Re 16,24, el campo de Hanameel cuesta a Jeremías 17 siclos, Jer 32,9. Estas indicaciones representan cierto orden de magnitudes, pero nada preciso, puesto que no conocemos la superficie de estos terrenos ni el peso exacto del siclo ni el poder adquisitivo del dinero en las diferentes épocas. Según Lev 27,16, el valor de un campo se estima en 50 siclos por *ḥomer* de cebada que produce.

La transferencia de la propiedad se ratificaba antiguamente con una acción simbólica. Según Rut 4,7, la costumbre antigua de convalidar una transacción era ésta: una de las partes se quitaba una sandalia y la daba a la otra. Este gesto realizado ante testigos significaba la cesión de un derecho. Así, el primer *go'el* de Noemí renuncia en favor de Booz a su derecho de preferencia de compra, Rut 4,8; al cuñado que declina la obligación moral del levirato, se le descalza, Dt 25,9-10, con lo cual queda desposeído del derecho que tenía a la viuda de su hermano[9]. El calzado parece haber servido de instrumento probatorio en las transacciones inmobiliarias: en Sal 60,10 = 108,10, «echo mi sandalia sobre Edom» significa una toma de posesión. En Nuzu, el vendedor levantaba el pie de la tierra que abandonaba y ponía en su lugar el pie del comprador. También en Nuzu, un par de sandalias (y un vestido) aparece como pago ficticio para convalidar ciertas transacciones irregulares. Así se explicaría en Am 2,6; 8,6 la venta o compra de un pobre por un par de sandalias: se le ha desposeído injustamente dando una apariencia legal a la exacción. El mismo sentido se hallará en el griego de 1Sam 12,13, confirmado por Eclo 46,19: Samuel no recibió de nadie un par de sandalias, no torció la ley para sacar un provecho ilícito.

9 Cf p 71s



### 4. *Depósito y alquiler*

El depósito es un contrato gratuito por el cual se pone un objeto bajo la custodia de alguien que no se sirve de él y lo devuelve cuando se le pide. El código de la alianza, Éx 22,6-12, prevé el depósito de plata, de bienes muebles y de animales. Si el depósito desaparece o es deteriorado sin culpa del depositario, éste se exonera mediante un juramento; de lo contrario, debe una compensación. La ley de Lev 5,21-26 añade que si el depositario hace una declaración falsa, debe restituir el depósito más un quinto de su valor. La ley babilónica de Esnunna y el código de Hamurabi contienen disposiciones análogas. Este último código exige que se haga el depósito ante testigos y se convalide con un contrato. Un ejemplo tardío de este procedimiento lo ofrece el libro de Tobías, Tob 1,14; 4,1.20; 5,3; 9,5: el anciano Tobit había depositado cerca de Gabael diez talentos de plata en sacos sellados. El depósito se había hecho constar con un escrito firmado por el depositante y por el depositario, y del que cada uno guarda la mitad. Contra presentación del documento, el mandatario de Tobit recibe el depósito.

El depósito no está gravado con ninguna carga por una o por otra parte. No sucede lo mismo en el alquiler, pero esta forma de contrato — excepto cuando se trata de los servicios de asalariados[10] — no es apenas conocido por los israelitas. Sólo el texto de Éx 22,14, interpretado a la luz de las leyes hititas, puede aplicarse al alquiler de una bestia. Antes hemos dicho que Am 5,11 no contenía sino una alusión incierta al arriendo de tierras. Por el contrario, el alquiler de dinero y de artículos de consumo, no obstante las prohibiciones de la ley, se desarrolló en la forma de préstamo a interés.

10 Cf p 119

## 5. *El préstamo*

Cuando el israelita se halla en apuros y se ve obligado a tomar prestado, debiera hallar ayuda en su clan o en su tribu. Prestar a los pobres es una buena obra, Sal 37,21; 112,5; Eclo 29,1-2; cf. Mt 5,42. Pero muchas gentes se niegan a ello porque los prestatarios no son fieles a sus compromisos y no los cumplen aun pudiendo hacerlo, Eclo 29,3-7; cf. 8,12.

Se trata de préstamos gratuitos, únicos que están permitidos por el código de la alianza, Éx 22,24, que no se refiere sino a los préstamos entre israelitas. La ley de Dt 23 desarrolla esta disposición: no se puede percibir interés por el dinero, los víveres o cualquier otra cosa que uno preste a su hermano, y el mismo precepto se vuelve a hallar en Lev 25,35-38, pero se puede prestar a interés a un extranjero, Dt 23,21; cf. 15,6. De hecho, el préstamo a interés era practicado entre todos los vecinos de Israel.

El interés se dice en hebreo *nešek*, literalmente: «mordedura», y también *tarbît*, literalmente: «acrecentamiento». La primera palabra se halla sola en las leyes de Éx y Dt y en Sal 15,5. En los textos más tardíos va siempre acompañada de la segunda y no es fácil distinguir el sentido de una y otra. Es posible que *nešek* representase, al principio, toda clase de préstamo, cf. Dt 23,20, y que después se restringiese a los préstamos de dinero, mientras *tarbît* se aplicaba a los préstamos en especie, cf. Lev 25,37, donde halla excepcionalmente la forma emparentada *marbît*. En el arameo de Elefantina, en el siglo V antes de nuestra era, parece hallarse el término de la evolución: *marbît* es la única palabra que se emplea para designar el interés, incluso en dinero. Es también posible que el vocabulario refleje una evolución del sistema de préstamo: o bien el prestatario firma un recibo de 60 siclos y sólo recibe 40 (*nešek*, «mordedura»), o bien firma un recibo de 40 siclos comprometiéndose a reembolsar 60 siclos al vencimiento del plazo (*tarbît*, «acrecentamiento»). O también el *tarbît* es un «acrecentamiento» previsto para el caso de incumplimiento, o finalmente una plusvalía, habida cuenta de la depreciación de los géneros que se toman prestados en invierno y se restituyen en tiempo de cosecha, cuando suele bajar el precio. La escasez de los informes de que disponemos sólo nos permite hacer hipótesis.

La evolución económica y el ejemplo del extranjero condujeron a la violación frecuente de estas leyes. El justo no presta a



interés, dice Sal 15,5, pero el malvado lo hace, Prov 28,8, cf. Ez 18,8.13.17. Es una de la faltas por que es condenada Jerusalén, Ez 22,12. La situación no mejoró después de la cautividad y Neh 5,1-13 presenta al pueblo abrumado de deudas. El préstamo a interés, a tipos que nos parecen usurarios, era practicado por los judíos de Elefantina. Según las fuentes rabínicas, el mismo templo de Jerusalén prestaba a interés y la parábola de Mt 25,27; Lc 19,23 supone que el uso era corriente y admitido. Sin embargo, los papiros griegos de Egipto indican que los judíos mismos no se entregaron sino en época tardía a operaciones propiamente bancarias.

El tipo de interés anual en el Oriente próximo antiguo era muy elevado: en Babilonia y en Asiria, generalmente un cuarto o un quinto en los préstamos en dinero, un tercio en los préstamos en especie, y a veces mucho más. En la alta Mesopotamia y en Elam, también era muy elevado: un tercio o la mitad; el interés en los préstamos de grano era como el de Babilonia. El tipo bajó en Egipto en la época de los Ptolomeos y parece haber sido del 12 % al año en Elefantina; era también el tipo máximo permitido en Roma a comienzos de nuestra era. No sabemos lo que se practicaba en Israel. El texto masorético de Neh 5,11 fue comprendido por la Vulgata, a la luz de la práctica romana, como si se tratase del 1 % al mes, pero este texto está corrompido.

## 6. *La prenda*

Para protegerse contra el incumplimiento del deudor, el acreedor podía exigir una prenda. En Gén 38,17-18, Judá da a Tamar su sello, su cordón y su bastón como «prenda», *'erabôn* (de donde viene, a través del griego y del latín, «arras»), de su salario. Según 1Sam 17,18, David, enviado cerca de sus hermanos, debe traer a su padre una prenda, *'ărubbah*, en testimonio de haber cumplido su misión. En las operaciones de crédito, la prenda es una seguridad, un objeto que está en posesión del deudor y que éste entrega a su acreedor como garantía de su deuda.

La prenda mobiliaria se denomina *ḥăbol*, *ḥăbolah*, o *'ăbôṭ*, *'abṭîṭ*, y los verbos de iguales raíces significan «empeñar». No obstante los esfuerzos hechos para distinguir sus sentidos, estas palabras parecen ser sinónimas, cf. la prescripción idéntica de Éx 22,25-26, *ḥbl*, y de Dt 24,12-13, *'bṭ*. Son prendas de seguridad que



SEMINARIO TEOLOGICO

se toman en el momento en que se accede al préstamo: siguen siendo propiedad del deudor y nada indica que el acreedor tenga derecho a realizarlas para reembolsarse: la prenda se debe restituir, Ez 18,12.16; 33,15. Según Dt 24,10-11, el acreedor no puede entrar en la casa del deudor para tomar él mismo su prenda; ésta se le debe entregar fuera, seguramente para evitar toda apariencia de embargo. Está prohibido tomar como prendas objetos necesarios para la vida, como el molino o su muela, Dt 24,6. La prenda era con frecuencia un vestido, sustituto de la persona, pero el código de la alianza prescribe que el vestido del pobre le sea devuelto al crepúsculo, pues es lo único que tiene para cubrirse por la noche, Éx 22,25-26; la misma ley aparece en Dt 24,12-13; cf. Job 22,6; 24,9 (corr.); Am 2,8. Este vestido que el acreedor sólo podía guardar durante las horas del día, no era una seguridad real, proporcionada al valor del crédito, sino que era un instrumento simbólico, una prenda probatoria, como parecen haberlo sido las prendas mobiliarias en Israel. Sin embargo, el asno del huérfano y el buey de la viuda, en Job 24,3, son seguridades reales y hasta prendas de que se puede disfrutar.

Sólo una vez se habla de prendas inmobiliarias: según Neh 5,3, los judíos empeñan sus campos, sus viñas y sus casas para procurarse trigo. Es más que una hipótesis, puesto que los acreedores han tomado ya posesión de estos bienes, v. 5, y Nehemías pide que sean restituidos, v. 11. Es por lo menos una prenda disfrutable, cuyos productos deben amortizar la deuda, o quizá sea una alienación pura y simple, puesto que los bienes «son de otros», v. 5, lo cual es contrario a la noción de prendas.

Es posible que la prenda mobiliaria, especialmente el vestido, no fuese más que un medio probatorio de una garantía más onerosa, la prenda personal. Según Dt 24,10, el que hace un préstamo contra una prenda, *mašša'ah*, no puede entrar en casa del deudor para tomar la prenda, *'ăbôṭ*, que es un vestido, según los v. 12-13. Ahora bien, en Dt 15,2, el *maššeh* es una persona que trabaja para el acreedor, que es también el sentido que hay que dar a *mašša'* en Neh 10,32, que, como Dt 15, se refiere al año sabático. El contexto permite reconocer todavía una prenda personal en Neh 5,7.10.11 (corr.), donde se emplea la misma palabra. La deuda contraída con esta garantía se llama *mašša'ah*, Dt 24,10; Prov 22,26.

La prenda personal no se entregaba al acreedor hasta el vencimiento y en caso de no reembolso de la deuda. Pasaba al servicio



del mutuante, que la empleaba para reembolsarse el interés y, en caso de necesidad, también el capital. Esto resulta de la historia de 2Re 4,1-7; el prestamista contra prenda, el *nôše'*, se presenta en casa de la viuda para llevarse como esclavos a sus dos hijos, pero éstos están todavía con ella y, gracias al milagro de Eliseo, la viuda rescata su prenda, *nᵉšî*, y conserva a sus hijos. Por el mismo pasaje nos informamos que la prenda era una persona dependiente del deudor y no el deudor mismo. En Neh 5,2 (corr.) y 5, los judíos empeñan a sus hijos e hijas, que son reducidos a esclavitud; cf. Is 50,1: Yahveh no ha vendido a sus hijos, los israelitas, contra prenda a prestamistas. Éstos se hacían fácilmente con el ejercicio de su derecho. El código de la alianza reprueba esta práctica, Éx 22,24, y Nehemías se indigna contra ella, Neh 5,6s; cf. 1Sam 22,2; Sal 109,11.

A falta de prenda personal, el deudor insolvente debía entrar personalmente al servicio de su acreedor o venderse a un tercero para reembolsar su deuda, Dt 15,12; Lev 25,39.47. La insolvencia fue la causa principal de la reducción de los israelitas a esclavitud [11].

## 7. *La alianza*

El embargo de la prenda personal o del deudor mismo podía impedirse mediante fianza. Fiador es la persona que al momento del vencimiento «interviene», raíz *'rb*, en favor del deudor insolvente y asume la responsabilidad del pago de la deuda, sea obteniéndola del deudor, sea sustituyéndole. Las colecciones legislativas no hablan de esto, pero los libros sapienciales hacen frecuentes alusiones a ello, y los textos de Prov 11,15; 17,18; 20,16 = 27,13, que forman parte de las colecciones «salomónicas», indican que la práctica no es tardía en Israel. Por lo demás, muy pronto se halla documentada en Mesopotamia.

El fiador intervenía mediante el gesto simbólico de «golpear la mano», es decir, aceptar, Prov 6,1; 11,15; 17,18; 22,26; Job 17,3; en Mesopotamia, «golpeaba la frente del deudor», pero seguramente no hay aquí más que una semejanza exterior entre los dos gestos. El fiador debía tratar de desempeñarse importunando al deudor hasta que pagase, Prov 6,3-5; de lo contrario, él mismo era objeto del embargo, Prov 20,16 = 27,13; 22,27. Los Proverbios

11 Cf p 128

ponen en guardia a los imprudentes que avalan así a amigos o extranjeros. El Eclesiástico es menos adverso a esta práctica: el hombre de bien se hace garante de su prójimo, pero la persona que le está obligada, no le es siempre agradecida, y la fianza ha llevado a no pocas personas a la ruina; en todo caso no hay que dar fianza más de lo que permiten los propios medios, Eclo 29,14-20; cf. 8,13.

### 8. *El año sabático*

La alienación de los bienes de familia y el desarrollo del préstamo a interés tenían como consecuencia el aumento del pauperismo y la servidumbre de los deudores insolventes o de sus fiadores. Así se destruía la igualdad social que había existido en los tiempos de la confederación de las tribus y que seguía siendo un ideal. Para poner medio a estos daños, la legislación religiosa ideó dos instituciones: el año sabático y el año jubilar.

El código de la alianza preveía que un esclavo israelita no podía retenerse más de diez años: al séptimo año se le devolvía la libertad, a menos que él prefiriera quedarse con su dueño, Éx 21,2-6 [12]. El sentido aparente de este texto es que los seis años se cuentan a partir de la entrada en servicio de cada esclavo. También según el código de la alianza, los campos, las viñas y los olivares se dejaban baldíos cada siete años y su producto se dejaba para los pobres, Éx 23,10-11. El texto no dice si el cómputo varía según los campos y los propietarios o si la ley dicta una medida aplicable en general a una fecha fija. Esta segunda solución parece ser más conforme con el versículo siguiente que se refiere al día del sábado y tiene la misma fórmula, Éx 23,12.

Esta incertidumbre no existe ya en la deuteronómica, Dt 15,1-18. Cada siete años se hace la «remisión», *šᵉmiṭṭah*. Es la liberación de las prendas personales retenidas para satisfacción de una deuda, v. 1-6. Los v. 12-18, que reasumen en este contexto la ley de Éx 21,2-6, invitan a comprenderla de la misma manera: estos esclavos son deudores insolventes que se han «vendido» o que han sido «vendidos» y que son manumitidos, lo cual incluye la remisión de la deuda. Ahora bien, los v. 7-11 prueban que esta remisión es general y tiene lugar en fechas fijas: nadie debe negarse a prestar a su hermano pobre, diciéndose: «Ya está cerca el

12. Cf. p. 134.



año séptimo, el año de la remisión.» El carácter general y periódico de esta institución está confirmado por Dt 31,10-11, que prescribe la lectura de la ley «cada siete años, tiempo fijado para el año de la remisión».

La ley de Éx 23,10-11, relativa a las tierras, ausente del Deuteronomio, reaparece en Lev 25,2-7: cada siete años la tierra debe tener su reposo sabático según un ciclo que se supone comenzar por un año sabático a la entrada del pueblo en la tierra prometida. Dios garantiza su bendición para el año sexto, cuyos productos permitirán pasar el año de barbecho y también el año siguiente hasta el tiempo de la recolección, Lev 25,18-22.

Del conjunto de estas disposiciones resulta que el año sabático se distinguía por el reposo de la tierra y por la liberación de los esclavos israelitas, que significaba la remisión de las deudas. El ciclo de siete años se inspira evidentemente en la semana de siete días, que termina con el reposo del sábado; de ahí el empleo de la misma palabra, «sábado», para designar este año de reposo y todo el período, Lev 25,8; 26,34.35.43. Los septenarios de años se encuentran también en otros contextos de la Biblia, Gén 41,25-36; Dan 9,24-27, y en la literatura oriental. Sin embargo, no se ha encontrado ningún paralelo exacto de la remisión del año sabático: un papiro telemaico que cancela una deuda contraída siete años antes no significa necesariamente la misma práctica ni una influencia judía.

En la Biblia misma, apenas si consta esta institución fuera de los textos legislativos. Es poco verosímil que el «signo» dado por Isaías, 2Re 19,29 = Is 37,30, se refiera al año sabático (o jubilar), a pesar de las analogías del texto con Lev 25,21-22. La liberación de los esclavos bajo Sedecías es una medida excepcional, a propósito de lo cual Jeremías cita a Dt 15,12-13, pero se queja de que no sea observada la ley. Según la tradición de Lev 26,35-36.43; cf. 2Par 36,21, la tierra santa no pudo cumplir sus «sábados» sino una vez que fueron deportados los judíos. Después de la cautividad, Nehemías hace que se prometa abandonar los productos del suelo y las prendas personales el séptimo año, cosa que se refiere evidentemente a las prescripciones del año sabático, Neh 10,32. Si Neh 5,1-13 no alude a ello, esto no quiere decir que entonces no fuera conocida la ley ni siquiera que fuese conocida pero no observada, sino que la crisis social exigía una solución inmediata, cf. el v. 11, independientemente del ciclo sabático.

No obstante, hay que aguardar hasta la época helenística para

hallar un testimonio claro de que se aplicaba la ley, por lo menos en lo que concierne a las tierras dejadas en reposo: en 163-162 a.C., los judíos se hallaban faltos de provisiones «porque era un año sabático concedido a la tierra», 1Mac 6,49.53. Otras indicaciones históricas que da el historiador Josefo permitirían, si fuesen más seguras, seguir esta observancia hasta principios del reinado de Herodes el Grande. Todavía en cuanto al reinado de Herodes, tenemos otro testimonio de que la ley existía y que era una causa de dificultades para los prestamistas. Entonces Hilel inventó el modo de eludirla mediante el *prosbol:* se insertaba en el contrato una cláusula por la que el deudor renunciaba al privilegio que le daba el año sabático. En Murabaa at se ha encontrado un reconocimiento de deuda que contiene tal cláusula. En cuanto al reposo de la tierra, es significativo que los contratos de aparcería encontrados en ese mismo lugar están concluidos hasta el próximo año sabático, *šᵉmiṭṭah*. Llevan la fecha de febrero del año 113 d.C., que debía de marcar poco más o menos el principio de un período sabático, momento en que se renovaban los contratos de arriendo de tierras.

El año sabático es, pues, una institución antigua, pero es difícil saber en qué medida le fueron fieles los israelitas: los testimonios positivos son raros y tardíos y datan de períodos de fervor nacional y religioso.

### 9. *El año jubilar*

En Lev 25, las prescripciones relativas al año sabático están reunidas con las referencias al año jubilar, Lev 25,8-17.23-25, donde, por lo demás, varios pasajes convienen al uno y al otro. El jubileo, *yôbel* se llama así porque su inauguración se anuncia al son de trompeta, *yôbel*. Tenía lugar cada cincuenta años, al expirar siete semanas de años. Era una franquicia, *dᵉrôr*, de todos los habitantes del país. Las tierras quedaban en reposo, cada cual volvía a entrar en posesión de su patrimonio, es decir, los campos y las casas que se habían enajenado volvían a su primitivo propietario, excepto las casas de ciudad, que no se podían retrovender sino al año siguiente a su venta. Por consiguiente, las transacciones inmobiliarias debían hacerse calculando los años que seguirían hasta el próximo jubileo: no se compraba el terreno, sino cierto número de cosechas. En fin, los deudores insolventes, los esclavos israelitas eran liberados; consiguientemente, el precio de rescate



de estos esclavos se calculaba según el número de años que separaban el próximo jubileo. Se dan razones religiosas de estas medidas: la tierra no se puede vender con pérdida de derecho, ya que pertenece a Dios; los israelitas no pueden ser reducidos a esclavitud perpetua porque son servidores de Dios, que los hizo salir de Egipto.

La aplicación práctica de esta ley parece tropezar con obstáculos insuperables. A menos que se admita arbitrariamente y contra los datos de los v. 8-10 que este año quincuagésimo era en realidad el cuadragésimo nono, el último de los siete años sabáticos, las tierras quedarían baldías durante dos años consecutivos. La ley supone que la transferencia de propiedades, el préstamo a interés, la servidumbre por deudas, son hechos corrientes, y tal fue sin duda la situación en la época monárquica, pero en una sociedad tan avanzada se imagina con dificultad el retorno general de las tierras y de los inmuebles a los primeros poseedores o a sus herederos. En cuanto a las disposiciones relativas al rescate o a la liberación de los esclavos, son ineficaces por sí mismas [13] y contradicen a la ley del año sabático, que prevé que esta liberación tiene lugar el séptimo año.

De hecho, no existe el menor indicio de que alguna vez fuese practicada la ley. Dos textos legislativos se refieren a ella, Lev 27,16-25 y Núm 36,4, pero pertenecen a la última redacción del Pentateuco y dependen evidentemente de Lev 25. Ningún texto histórico habla de ello, aun cuando el contexto parece exigirlo: a propósito de la liberación de los esclavos hebreos, Jer 34,14 cita a Dt 15 y no a Lev 25, Nehemías hace que se prometa observar el año sabático, pero no habla del año jubilar, Neh 10,32. En los libros proféticos, Ez 46,17 se refiere a él aparentemente: si el príncipe hace don de sus posesiones a alguno de sus servidores, el don volverá al príncipe «en el año de la franquicia», *dᵉrôr*, como en Lev 25,10. Pero las disposiciones de Ezequiel se refieren al futuro, y además este texto en particular es generalmente considerado como una añadidura. Otra alusión, menos probable, se hallaría en Is 61,1-2, donde el profeta anuncia un año de gracia y de franquicia, *dᵉrôr*, de los esclavos. El texto es posterior a la cautividad.

La ley del jubileo aparece, pues, como proponiendo un ideal de justicia y de igualdad social que no se realizó jamás. Es difícil decir cuándo fue elaborada. Forma parte del código de santidad,

---

13 Cf p 135.

Lev 17-26, que es la sección más antigua del Levítico y que pudo ser compilada por los sacerdotes o levitas de Jerusalén al final de la monarquía, pero la ley del jubileo es una añadidura al código de santidad: se presenta como un desarrollo de la ley sabática y Jeremías no la conoce todavía. Quizá fuese escrita durante la cautividad y Ez 46,17 reflejaría las mismas preocupaciones, si el pasaje es realmente del profeta. Pudo escribirse después de la cautividad, incluso después de Nehemías, que no hace alusión a ella.

Otros argumentos, en cambio, hablan en favor de una fecha mucho más antigua. El carácter inalienable del patrimonio, protegido por esta ley, es una idea antigua. Los siete años sabáticos seguidos del jubileo del año quincuagésimo, tienen como paralelo a los siete sábados que separan la presentación de la primera gavilla y la fiesta de las semanas, celebrada el día quincuagésimo, pentecostés, Lev 23,15-16. Ahora bien, los ciclos de cincuenta días forman la base de un calendario agrícola que pudo utilizarse en Canaán y que en parte está todavía en vigor entre los campesinos de Palestina [14]. Hay, sin embargo, que notar que el año quincuagésimo no está señalado en ninguna parte, fuera de la Biblia, por una nueva repartición de la tierra, una liberación de las deudas o de las personas empeñadas; por el contrario, esta liberación general en sí misma, prescindiendo de toda cuestión de fechas, no está documentada en ninguna parte. Se han invocado textos cuneiformes que mencionan que se rompían tabletas (de contratos), pero esta acción no expresa otra cosa sino la repudiación o anulación de un acuerdo, o su invalidación por defecto legal, o el cumplimiento de la obligación. Se recurre también al vocablo acádico *a(n)duraru* o *duraru*, que significa «exención, franquicia, declaración de estado libre» y que evidentemente tiene afinidad con el hebreo *d^e^rôr:* pero este término no indica jamás una remisión general y periódica de las obligaciones.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, se puede suponer que la ley del jubileo es un esfuerzo tardío e ineficaz para hacer más constringente la ley sabática extendiéndola a los bienes raíces, pero también más fácilmente observable espaciando los años de remisión. Pero esta tentativa se inspiró en nociones antiguas y escogió el marco de un calendario arcaico que no había perdido todo su valor en la práctica rural y en el terreno religioso. Era una ley utópica y se quedó en letra muerta.

14 Cf p 251

*Capítulo XII*

# DIVISIONES DEL TIEMPO

## 1. *Los antiguos calendarios orientales*

Según Gén 1,14, Dios creó el sol y la luna «para separar el día y la noche, y para que sirvieran de signos, tanto de las fiestas como de los días y los años». El cómputo del tiempo está, en efecto, regido por el curso de estos dos astros. El día se mide por la revolución aparente del sol alrededor de la tierra, el mes por la revolución de la luna alrededor de la tierra, el año por la revolución de la tierra alrededor del sol. El día, que es la unidad más fácilmente observable y que regula toda la vida pública y privada, se tomó necesariamente como unidad de base en todos los sistemas, pero el mes lunar no cuenta un número completo de días, y doce lunaciones no hacen sino 354 días, ocho horas y una fracción, mientras un año fundado en el sol tiene 365 días, 5 horas y una fracción. El año lunar tiene, pues, casi once días menos que el año solar. En una sociedad rudimentaria, estas desviaciones tienen poca importancia y basta con que de tiempo en tiempo se corrijan mediante un reajuste empírico. Pero en Oriente, muy pronto el desarrollo de las instituciones civiles y religiosas, las contribuciones periódicas debidas al Estado, las fiestas cultuales, los contratos concluidos entre particulares exigieron que se fijase la fecha de acontecimientos pasados o de plazos futuros, es decir, que se estableciese un calendario oficial. Los sistemas han variado con los tiempos y las regiones, y la historia antigua del calendario es muy compleja.

En Egipto se comenzó a utilizar un calendario lunar vinculado, como a término anual, al orto heliaco de Sirio (Sotis), cuya fiesta debía caer en el último mes del año; para mantener esta con-

cordancia entre año lunar y año solar, se añadía de tiempo en tiempo un mes lunar. Este calendario determinó la fecha de las fiestas religiosas estacionales a todo lo largo de la historia egipcia. Desde comienzos del tercer milenio a.C., con el fin de evitar estos reajustes arbitrarios y para las necesidades de la vida civil, se estableció un año solar de 12 meses de 30 días, más cinco días complementarios, es decir, 365 días a partir del orto helíaco de Sirio; era el número de días más próximo posible al año natural, el cual, sin embargo, cada cuatro años tenía un día de retraso respecto al año civil. Los egipcios no se dieron inmediatamente cuenta y así el año civil se fue desplazando lentamente con relación al año natural: el primer día del primer mes no coincidía con el orto helíaco de Sirio sino al cabo de 1460 años (período sotíaco). Cuando la divergencia entre el año civil y el año natural se hizo muy palmaria, es decir, después de uno o dos siglos de uso del calendario civil, no se osó alterar éste, sino que se lo acompañó con un nuevo calendario lunar, en el que se intercalaba un mes suplementario, según una regla simple fundada en un ciclo de 25 años. La verdadera solución hubiera sido la de añadir un día a cada cuarto año civil, pero no fue propuesta hasta 237 a.C. por el decreto de Canope, que se quedó en letra muerta; y no se logró aplicarla hasta la reforma de Julio César y la institución del año bisiesto, por la que todavía nos regimos.

Desde una época muy antigua se mantuvo Mesopotamia fiel a un calendario lunar: el año comprendía doce meses de 29 ó 30 días sin orden fijo, comenzando cada mes la noche en que se empezaba a ver el nuevo y reciente de la luna. Los nombres de los meses, al principio, variaron con las regiones, pero a partir de Hamurabi se impuso poco a poco el calendario de Nipur. Sin embargo, el calendario de Nuzu, a mediados del segundo milenio, tiene una fuerte proporción de nombres hurritas, y Asiria conoció diversos calendarios concurrentes hasta Teglat-Falasar I, que hizo adoptar el calendario babilónico. En éste, el año comenzaba en primavera, el primer día de *nišanu* y terminaba el último día de *addâru*. La divergencia de 11 días entre este año lunar y el año solar, se corregía cada dos o tres años, con la añadidura de otro mes a los doce, llamado el segundo *ulûlu* (el mes sexto) o el segundo *addâru* (el mes duodécimo). Era la autoridad pública quien decidía los años en que se hacía esta intercalación. Así, Hamurabi escribe a uno de sus funcionarios: «Este año tiene un mes a intercalar. Así pues, el mes que viene debe inscribirse como segundo *ulûlu*», y lo mismo sucedía todavía en época persa. Los astrónomos babilonios habían reconocido que los dos años coincidían al cabo de diecinueve años, si se habían intercalado siete meses lunares, pero sólo a principios del siglo IV a.C. se fijaron las reglas de la intercalación en el interior de este ciclo.



El calendario musulmán, que sigue un año lunar no rectificado, en el que los meses se desplazan en relación con las estaciones, no es un año primitivo. Es una innovación poco práctica del islam. Los árabes preislámicos seguían un año lunar adaptado al año natural mediante intercalación de meses, y los nombres de sus meses se referían en parte a las faenas agrícolas.

Estamos todavía mal informados sobre el antiguo calendario de Siria y Palestina. Las invasiones y dominaciones extranjeras ejercieron diversos influjos. Cuando dominaron los egipcios, introdujeron su cómputo, por lo menos para los documentos oficiales: un epígrafe del siglo XIII antes de nuestra era, hallado en *tell ed-duweir* (Lakís), menciona entregas de trigo en los meses II y IV de la inundación (del Nilo), una de las tres estaciones del año egipcio. En el norte de Siria, los nombres de los meses hurritas aparecen junto con los nombres semíticos y, salvo excepciones, la nomenclatura es diferente de la de Mesopotamia. Las inscripciones presentan cierto número de nombres de meses fenicios, pero no permiten determinar su orden. La impresión general que se saca es de gran confusión, pero es verosímil que en todas partes se siguiera un calendario lunar rectificado, único que, partiendo de la observación de los meses, conserva un año en conexión con el ritmo de las faenas agrícolas. No hay ninguna prueba de que se usase un calendario propiamente solar, fuera de la influencia superficial y efímera del sistema egipcio.

Recientemente se ha querido reconocer en la antigua Mesopotamia la existencia de un cómputo completamente diferente. Los mercaderes asirios que traficaban en Capadocia a principios del segundo milenio a.C. habrían dividido el año en siete períodos de cincuenta días, comprendiendo cada cincuentena siete semanas más un día de fiesta. Como siete cincuentenas hacen sólo 350 días y las necesidades de la agricultura como las del comercio exigían la concordancia con el año natural, habrían añadido al final de éste un período de dieciséis días, el *šapattum*. Este calendario habría sido utilizado en Capadocia juntamente con el del año lunar rectificado. El sistema podía extenderse a períodos más largos y se habría contado por períodos de siete y de cincuenta años, el *dârum*. Poco

más o menos por la misma época en Babilonia estaría atestiguado un cómputo por septenarios de años. Esta hipótesis se funda en argumentos frágiles; el argumento clave es la palabra *ḫamuštum*, traducida por «cincuentena» de días, pero la palabra designa más bien un período de cinco días o bien un quinto de mes. Por lo demás, el uso de ese cómputo en Babilonia se restringiría a los primeros siglos del segundo milenio a.C. Sin embargo, hay vestigios de un sistema análogo en la institución del jubileo [1] y en el calendario festivo de Israel [2]. El calendario de los sectarios de Qumrán enumera fiestas agrícolas que se celebraban poco más o menos cada cincuenta días. Se encuentra también la aplicación defectiva de este sistema quincuagesimal en el calendario cristiano nestoriano y, a través de esta adaptación cristiana, en el calendario de los campesinos de Palestina, que cuentan siete cincuentenas de días, que van de una fiesta a otra.

## 2. *El calendario israelita. El día*

Esta complejidad volvemos a hallarla en Israel, que se hallaba situado en la confluencia de varias civilizaciones y que, a lo largo de su historia sufrió diversas influencias. Pero hay que reconocer que esta complejidad se ha acrecentado todavía con las hipótesis contradictorias de los hombres de ciencia modernos, y parece ser que se puede llegar a una solución más coherente y más sencilla que las que se han propuesto recientemente.

La unidad básica es, como en todas partes, el día solar. Los egipcios lo contaban de una mañana a otra y lo dividían en doce horas del día y doce horas de la noche, que tenían diversa duración según las latitudes y las estaciones. En Mesopotamia se contaba el día de una tarde a otra; se dividía en doce *bêru* de dos horas, y cada *bêru* tenía treinta unidades de cuatro minutos. La noche y el día estaban distribuidos en seis vigilias que duraban cada una dos *bêru*, o sea cuatro horas. Había, pues, como en Egipto, una diferencia entre la hora estacional y la hora real, pero sabían establecer tablas de concordancia para los diferentes meses.

En Israel, durante largo tiempo se contó el día de mañana a mañana. Cuando se quería indicar la duración total de un día de venticuatro horas, se decía «día y noche» o una fórmula equivalente, poniendo primero el día: podríamos presentar cosa de medio centenar de referencias: Dt 28,66-67; 1Sam 30,12; Is 28,19; Jer 33,20, etc. Esto sugiere que se contaba el día a partir de la mañana y fue, en efecto, una mañana cuando, con la creación de la luz, comenzaron el mundo, la distinción de día y de la noche, y el tiempo, Gén 1,3-5, cf. v. 14,16.18. Se ha sacado la conclusión contraria de la expresión que hace de estribillo en el relato de la creación: «Hubo tarde y hubo mañana, primer día, segundo, etc.»; sin embargo, esta fórmula, que viene después de la descripción de cada obra creadora, que se hace evidentemente mientras hay luz, indica más bien el tiempo vacante hasta la mañana, fin de un día y principio de la obra siguiente.

1. Cf. p. 246.
2. Sobre la fiesta de las semanas, cf. infra, p. 620.



Pero en los últimos libros del Antiguo Testamento se invierte la expresión «día y noche»: Judit honra a Dios «noche y día», Jdt 11,17; Ester pide que se ayune durante tres días «noche y día», Est 4,16; Daniel habla de 2300 «tardes y mañanas», Dan 8,14. Este mismo uso se halla en textos menos tardíos, pero ciertamente posteriores a la cautividad: Sal 55,18, «por la tarde, por la mañana y al mediodía»; Is 27,3, «noche y día»; Is 34,10 «ni noche ni día». Este orden no se encuentra sino en dos pasajes anteriores a la cautividad, 1Re 8,29 y Jer 14,17, pero el paralelo de 2Par 6,20 en el primer caso y las lecturas de las versiones en los dos casos invitan a corregir el texto masorético. Por el contrario, si tenemos el orden «día y noche» en dos pasajes recientes, se justifica por la importancia que da el contexto al día en contraste con la noche, Zac 14,7; Ecl 8,16, y en otras partes por la persistencia de una fórmula fijada ya en la lengua.

Algunos relatos bíblicos llevan claramente a las mismas conclusiones. Así, la historia de las hijas de Lot: «La mañana siguiente, la mayor dijo a la menor: la noche pasada me he acostado con mi padre; hagámosle beber vino esta noche», Gén 19,34. La historia del levita de Efraím: se queda tres días con su suegro y allí pasa la noche. El cuarto día se levanta y quiere marcharse. Se le retiene y pasa todavía la noche. El quinto día le dice el suegro: «Mira que el día se inclina ya hacia el atardecer. Pasa todavía la noche aquí... Mañana muy de mañana te marcharás...», Jue 19,4-9. Los emisarios de Saúl llegan por la noche para sorprender a David, y Micol le dice: «Si no te escapas esta noche, mañana eres hombre muerto», 1Sam 19,11. En casa de la hechicera de En-Dor, Samuel aparece a Saúl durante la noche y le dice: «Mañana, tú y tus hijos estaréis conmigo», 1Sam 28,19. Se podrían citar

otros pasajes, pero son menos decisivos, Jue 21,2-4; 1Sam 5,2-4.

Por el contrario Nehemías, para impedir la violación del sábado por los comerciantes, ordena que se cierren las puertas de Jerusalén al caer la noche, antes del sábado, y que no se vuelvan a abrir hasta después del sábado; Neh 13,19; aquí parece que el día comienza a la puesta del sol.

Se halla la misma dualidad en los textos litúrgicos, pero hay mayor dificultad en utilizarlos, pues su fecha es imprecisa. Según Lev 7,15 y 22,30, la carne de los sacrificios se debe comer el día mismo, sin dejar nada para la mañana siguiente. Si el día hubiese comenzado al anochecer, se hubiese dicho que debía comerse la carne antes de la noche. La pascua se celebra el día catorce del primer mes después de la puesta del sol, la fiesta de los ácimos, que dura siete días, comienza el día quince, Lev 23,5-6; cf. Núm 28,16, y este día quince es el día siguiente a la pascua, Núm 33,3; cf. Jos 5,10: todo esto supone un cómputo partiendo de la mañana. Pero el otro cómputo aparece evidentemente en la fecha del día de las expiaciones, «la tarde del noveno día del mes, desde esa tarde hasta la tarde siguiente», Lev 23,32, y en Éx 12,18, donde los ácimos debían comerse desde la tarde del día decimocuarto hasta la tarde del día vigésimo primero. Estos dos textos pertenecen a la última redacción del Pentateuco. Esta manera de computar es la de la época del Nuevo Testamento y del judaísmo posterior, con relación al sábado, a las fiestas religiosas y también a la vida civil.

El cambio de cómputo tuvo, pues, lugar entre el final de la monarquía y la época de Nehemías. Se podría puntualizar más si fuese cierto que en Ez 33,21-22 la tarde y la mañana del v. 22 pertenecen juntamente al quinto día del versículo 21. Con esto nos hallaríamos al principio de la cautividad. Desgraciadamente, el texto no es explícito.

El día se dividía de manera imprecisa según los fenómenos naturales: la mañana y la tarde, Éx 18,13, etc., el mediodía, Gén 43,16.25; 1Re 18,29, etc., la aurora, Gén 19,15; Jos 6,15; 1Sam 30,17, la puesta del sol, Gén 15,12.17, la brisa que sopla antes de la salida del sol, Cant 2,17; 4,6, y la brisa de la tarde, Gén 3,8, el mayor calor del día, Gén 18,1; 1Sam 11,11; 2Sam 4,5. Se hacía más bien referencia al ritual: el tiempo de la ofrenda de la tarde se da como indicación de hora en 1Re 18,29; Esd 9,4-5; Dan 9,21. Ciertos actos religiosos deben hacerse «entre las dos tardes», Éx 12,6; 16,12; 29,39.41; 30,8; Núm 9,3.5.11; 28,4.8. Esta expresión designa el tiempo que pasa entre la desaparición del sol y la oscuridad de la noche, el crepúsculo, que es corto en Oriente. Ésta es la interpretación de los samaritanos; los fariseos entendían el tiempo que precede a la puesta del sol.



La noche se dividía en tres vigilias: la primera vigilia, quizá Lam 2,19, la vigilia de medianoche, Jue 7,19, la última vigilia o vigilia de la mañana, Éx 14,24; 1Sam 11,11. Era sencillamente el uso de Mesopotamia, pero en la época del Nuevo Testamento se había adoptado el uso romano, antes egipcio, de las cuatro vigilias nocturnas, Mt 14,25; Mc 13,35.

No se conoce término que indique las divisiones menores del tiempo. La palabra *ša'ah*, que designará más tarde la hora, se emplea sólo en el arameo de Daniel y en sentido vago de momento o de instante, Dan 4,16; cf. 3,6.15; 4,30; 5,5. Sin embargo, los israelitas tenían medios para conocer las horas del día. En Mesopotamia y en Egipto se utilizaban las clepsidras y los gnomon desde el segundo milenio antes de nuestra era; en Guézer se ha encontrado un cuadrante solar egipcio del siglo XIII a.C. Los «grados de Acaz», en que, debido a la oración de Isaías, se retrasa la hora diez grados, 2Re 20,9-11 = Is 38,8, no son sin duda un gnomon, sino más bien una escalera construida por Acaz, tal vez en relación con la «cámara alta» mencionada en una glosa de 2Re 23,12. El milagro propuesto no es el de un «reloj» que «avance» o «se retrase», sino el desplazamiento brusco de la sombra sobre la escalera.

### 3. *El mes*

Los egipcios, conforme con su determinación del día de mañana a mañana, contaban el mes lunar a partir de la mañana en que desaparecía el último cuarto de la luna precedente. Los babilonios, que contaban el día de una tarde a otra, comenzaban a contar el mes con la aparición del creciente de la luna nueva a la puesta del sol. Mientras los israelitas siguieron contando el día de mañana a mañana, es probable que siguieran el uso egipcio para determinar el comienzo del mes. Pero no lo podemos afirmar. Sin embargo, el relato detallado de 1Sam 20,18-35 se comprendería mejor así, y la traslación del comienzo de la fiesta de los ácimos, del día decimoquinto, Lev 23,6, al decimocuarto, Éx 12,8, y su unión con la pascua podrían explicarse por un cambio de cómputo: la manera babilónica de contar los días habría reemplazado al sistema de los egipcios.

En todo caso, lo que es cierto es que los israelitas seguían el mes lunar. Como los cananeos, designaron el mes por la palabra *yeraḥ*, que significa igualmente la luna: el mes es una lunación; pero también muy pronto, cf. Éx 23,15; 34,18; 1Sam 6,1; 10,27; 1Re 4,7, y más frecuentemente en lo sucesivo, llamaron al mes *ḥodeš*, que en primer lugar significa la luna nueva. En 1Re 6,38 y 8,2, la palabra *yeraḥ* con el nombre del mes cananeo es glosada por la palabra *ḥodeš* con el número del mes, cf. infra.

Como las lunaciones duran 29 días, 12 horas y una fracción, los meses lunares tenían alternativamente 29 y 30 días. Al principio se les dieron nombres cananeos, que estaban en relación con las estaciones: *abib*, el mes de las espigas, Éx 13,4; 23,15; 34,18; Dt 16,1; *ziv*, el mes de las flores, 1Re 6,1.37, *etanim*, el mes en que sólo fluyen corrientes de agua permanentes, 1Re 8,2, *bûl*, el mes de las grandes lluvias, 1Re 6,38. Los tres últimos nombres se encuentran, juntamente con otros, en las inscripciones fenicias; *abib* no está todavía atestiguado en ellas, pero ha sido descifrado en las inscripciones protosinaíticas, cuya lectura es incierta.

Esta nomenclatura cananea se conservó largo tiempo, puesto que todavía se emplea en el Deuteronomio, que fija la fiesta de pascua en el mes de *abib*, Dt 16,1, y es una casualidad que tales nombres no aparezcan en los libros históricos después de Salomón. Era un calendario oficial y parece ser que en la vida corriente se utilizaban otras designaciones. En Guézer se ha descubierto una tableta de caliza que lleva una inscripción atribuida al siglo x antes de nuestra era. El texto fue ciertamente redactado por un israelita. Es un calendario que ofrece el cuadro siguiente:

| | | |
|---|---|---|
| Dos meses: | *'sp* | = Recolección |
| Dos meses: | *zr'* | = Siembra |
| Dos meses: | *lqš* | = Siembras tardías |
| Un mes : | *'ṣd pšt* | = Cosecha del lino |
| Un mes : | *qsr s'rm* | = Siega de la cebada |
| Un mes : | *qsr wkl* | = Siega (de los trigos) y cuenta (?) |
| Dos meses: | *zmr* | = Poda |
| Un mes : | *qs* | = Frutos de verano |

No es una agenda de las labores que se han de efectuar durante los diferentes meses del año, sino un cuadro de equivalencia entre doce lunaciones, los meses del año oficial, enumerados aquí sin sus nombres propios, y los períodos del año agrícola, que los labradores designaban según las labores que hacían en ellos. Ahora bien, en el Antiguo Testamento hallamos varios de estos términos



empleados para indicar las fechas. Así, en los más antiguos calendarios litúrgicos: Éx 23,16 prescribe que se observe la fiesta de la siega, *qaṣîr*, y la de la recolección, *'asîp;* Éx 34,22 prescribe la fiesta de las semanas durante la siega de los trigos, y la fiesta de la recolección. Rut y su suegra llegan a Belén «al principio de la siega de la cebada», Rut 1,22. Rubén sale «a la sazón de la siega del trigo», Gén 34,14. Sansón va a visitar a su mujer «a la sazón de la siega del trigo», Jue 15,1. En 1Sam 12,17, «la siega del trigo» es una indicación de época, como «la siega de la cebada» en 2Sam 21,9-10. Amós ve que las langostas salen del huevo «al tiempo en que comienzan a brotar los sembrados tardíos, *leqeš*, Am 7,1. Mucho más tarde, la regla de la secta de Qumrán, al enumerar las cuatro estaciones tomadas de los griegos, les dará también nombres que se refieren a la agricultura: *qaṣîr*, siega, *qayṣ*, frutos de verano, *zera'*, siembra, *deše'*, brotes tiernos; los tres primeros se encuentran ya en el calendario de Guézer, pero, a diferencia de éste, la equivalencia se establece con las estaciones griegas y el orden es el de un año que comienza en primavera. La misma comunidad de Qumrán parece también testimoniar un calendario agrícola más completo, análogo a las «cincuentenas» de los labradores de la Palestina moderna [3].

En el calendario oficial, los nombres cananeos de los meses fueron reemplazados en alguna época por cifras ordinarias: en adelante se contó desde el primer mes hasta el duodécimo. En favor de la antigüedad de tal sistema se podría hacer valer el uso egipcio de numerar de uno a cuatro los meses de las tres estaciones anuales, y citar textos de Mesopotamia como éstos: «Desde el principio del año hasta el quinto mes, y desde el sexto mes hasta el fin del año», en el código de Hamurabi; «He tomado los presagios... para el sexto mes», en el archivo de Mari; «El sexto mes enviaré...», en las cartas de Amarna. Pero la división del año egipcio en tres estaciones no penetró nunca en Israel, y las expresiones acádicas que acabamos de mencionar son excepcionales y no forman parte de fórmulas propias de datación.

De hecho, este sistema no está atestado por los libros históricos antes del relato de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, 2Re 25 = Jer 52. Los otros pasajes, Jos 4,19 y 1Re 12,32s, son redaccionales y, en 1Re 6,38 y 8,2, el número del mes es una glosa que explica al nombre cananeo. En el libro de Jeremías, el uso

[3] Cf. p 251

aparece bajo Yoyaquim, Jer 36,9.22; bajo Sedecías, Jer 28,1.17; 39,1.2; cf. 1,3, y después de la caída de Jerusalén, Jer 41,1. El cambio se produjo, pues, después del reinado de Josías, lo cual está confirmado por el Deuteronomio, que emplea todavía el viejo nombre de mes *abib*, Dt 16,1. Ya veremos que este cambio coincide con la adopción del año babilónico que comienza en primavera.

Pero al principio no se aceptaron los nombres babilónicos de meses, probablemente a causa de sus conexiones con los cultos paganos, y en su lugar se pusieron cifras ordinarias. Es cierto que tabletas cuneiformes del siglo VII a.C. descubiertas en Guézer, están datadas según el nombre babilónico del mes, pero están redactadas en asirio y bajo la dominación asiria. Por el contrario, la designación de los meses por los números ordinales es la práctica constante de Ezequiel y de Ageo al regreso de la cautividad. En el libro de Zacarías, el undécimo mes se explica como el mes de *šebat*, Zac 1,7; el noveno como mes de *kisleu*, Zac 7,1; se trata de glosas posteriores. Los nombres babilónicos se emplean en el documento arameo de Esd 6,15 y en las memorias de Nehemías, Neh 1,1; 2,1; 6,15, cosa que no debe sorprender, puesto que los persas habían adoptado el calendario babilónico. Bajo el mismo influjo y en la misma época, los papiros de Elefantina están datados según los meses babilónicos. Pero el redactor de Esdras, de Nehemías y de los Paralipómenos se sirve siempre de los números ordinales. El libro de Ester designa generalmente los meses por un ordinal, seguido de un nombre babilónico, salvo una excepción. En los libros de los Macabeos, a veces, el número ordinal se presenta solo, 1Mac 9,3.54; 10,21; 13,51; a veces seguido del nombre babilónico, 1Mac 4,52; 16,14; 2Mac 15,36; pero el nombre babilónico, en su forma griega, se presenta generalmente solo. Estas variaciones indican que las designaciones babilónicas no se introdujeron sino bastante después de la cautividad y no fueron corrientes sino muy tarde. Libros apócrifos como el de los Jubileos, y los escritos de Qumrán muestran la resistencia obstinada de ciertos ambientes religiosos. Sin embargo, los meses babilónicos acabaron por imponerse en el judaísmo ortodoxo. He aquí su sucesión en el año, comenzando en primavera y con los equivalentes aproximativos de nuestro calendario:

| | | |
|---|---|---|
| I | *nisân* | marzo-abril |
| II | *iyyar* | abril-mayo |
| III | *sivân* | mayo-junio |
| IV | *tammuz* | junio-julio |



| | | |
|---|---|---|
| V | *ab* | julio-agosto |
| VI | *elul* | agosto-septiembre |
| VII | *tišri* | septiembre-octubre |
| VIII | *marhešvân* | octubre-noviembre |
| IX | *kisleu* | noviembre-diciembre |
| X | *tebet* | diciembre-enero |
| XI | *šebat* | enero-febrero |
| XII | *adar* | febrero-marzo |

A partir de la época helenística, los nombres macedonios de los meses se introdujeron en el uso oficial. Un hombre de letras como el historiador Josefo emplea esta nomenclatura, que, no obstante, no fue nunca familiar a los judíos. En el Antiguo Testamento griego sólo se encuentran los nombres de jántico y de dióscoro (?) en los documentos extranjeros de 2Mac 11,21.30.33.38 y el mes distro en Tob 2,12.

## 4. *La semana*

En el calendario civil egipcio, el mes de 30 días estaba dividido en tres décadas. Hay quien cree hallar en el Antiguo Testamento vestigios de tal cómputo. El duelo por Aarón y el duelo por Moisés duran treinta días, Núm 20,29; Dt 34,8, con lo cual se puede comparar el «duelo» de la mujer cautiva, que duraba un mes, Dt 21,13; cf. también Est 4,11; Dan 8,13. Diez días es una unidad de tiempo en Gén 24,55; 1Sam 25,38. El décimo día del mes aparece como la fecha de una fiesta o de un acontecimiento, Éx 12,3; Lev 16,29 (paralelos: 23,27; 25,9; Núm 29,7); Jos 4,19; 2Re 25,1 (paralelos: Jer 52,4; Ez 24,1); Ez 20,1; 40,1; con menos frecuencia se menciona el día vigésimo, Núm 10,11; 11,19. En *tell el-fâr'ah* del sur y en *tell ed-duweir* se han encontrado tabletas de hueso perforadas con tres líneas paralelas de diez agujeros cada una: quizá sean «calendarios» para contar los días del mes; se remontan a principios de la época monárquica.

Todo esto no constituye pruebas suficientes: teniendo los meses lunares alternativamente 29 y 30 días, se puede hablar en números redondos de 30 días por mes, y si los pequeños «calendarios» hallados en las excavaciones habían de servir para todos los meses, necesariamente habían de tener 30 agujeros. Que el décimo día se celebre alguna fiesta o tenga lugar algún acontecimiento, no prueba nada sobre la división temporal del mes. El contexto de

Gén 24,55 y de 1Sam 25,38 muestra que esta «década» es un cómputo aproximativo, una «decena» de días.

La única unidad inferior al mes que está bien documentada, es el período de siete días, *šabû'a*, la semana. Los orígenes de esta institución que nos es tan familiar, son muy oscuros. En un calendario lunar sería normal que el mes estuviese dividido según las fases de la luna. La división que más se impone es la que indica el plenilunio a mediados de mes; de hecho, el día decimoquinto tiene especial importancia en el calendario asirobabilónico: es el *šapattu*. Ahora bien, hay algunos textos del Antiguo Testamento, 2Re 4,23; Is 1,13; 66,23; Os 2,13; Am 8,5, en que *šabbat* se pone en paralelo con la neomenia como día feriado; el salmo 81,4 emplea en un contexto idéntico la palabra muy rara *kese'*, «luna llena», lo cual sugiere la posibilidad de que *šabbat* tenga el mismo sentido en los textos precedentes, como *šapattu* en acádico. No se debe olvidar que las dos grandes fiestas israelitas, la de pascua y la de los tabernáculos, se celebraban el día 14-15 del primero y del séptimo mes, es decir, en el plenilunio; la fiesta posterior de los *purim* se fijará igualmente en el plenilunio, el duodécimo mes.

La división del mes en cuatro, según los cuartos de la luna, es mucho menos manifiesta en los textos. Es verdad que en el poema babilónico de la creación, la luna recibe como misión marcar con sus fases los períodos del mes, y que el calendario babilónico, por lo menos a partir del siglo VII a.C., pone aparte, como días nefastos, el 7, el 14 (el 19), el 21 y el 28, que corresponden a las fases lunares; pero, por lo menos hasta el siglo XI a.C., el calendario babilónico notaba otros varios días nefastos. Si el calendario posterior indica una división en semanas — cosa que no está probada —, el ciclo se interrumpía al fin de cada mes, que contaba 29 ó 30 días, y volvía a comenzar con cada nueva luna. En Egipto, parece haber habido una división de los meses en 7, 8, 8 y 7 días, que llevaban nombres lunares, pero hay que notar que la variación en el número de los días es contraria a la noción de semana.

Recientemente se han propuesto nuevas explicaciones de la semana. Según un autor, los siete días de la semana podrían explicarse según los siete vientos que soplaban de siete direcciones distintas conforme a la más antigua cosmología babilónica; según otro, interpretando el *ḫamuštu* de los textos capadocios como un quinto de mes[4], una «semana» de seis días del viejo calendario

4. Cf. p. 251.



asirio habría recibido de los israelitas el complemento de un séptimo día reservado al reposo. No vale la pena discutir tales hipótesis. Más bien preferimos recordar el valor simbólico del número siete y los períodos de siete días que se suceden en el poema babilónico de Guilgames y en los poemas de Ras Šamra. Uno de los pasajes del poema de Guilgames tiene su paralelo exacto en el relato del diluvio, Gén 8,10-12, y con frecuencia se hallan en el Antiguo Testamento períodos de siete días: para la celebración de los matrimonios, Gén 29,27; Jue 14,12; para el duelo, Gén 50,10; para el pésame de los amigos de Job, Job 2,13; para banquetes, Est 1,5; para una gran marcha, Gén 31,23; 2Re 3,9, etc. Estas indicaciones de duración no tienen la menor relación con el calendario, pero su frecuencia sugiere la probabilidad de que en época antigua el período de siete días fuese también una unidad del calendario.

Este cómputo, si se aplica de manera continua, es independiente de los meses lunares, puesto que éstos no son divisibles exactamente en semanas. Todavía es posible que la idea de la semana naciese de la observación aproximativa de las fases de la luna, pero se ha convertido en elemento de un ciclo particular superpuesto al de los meses y el de los años. Esto distingue ya la semana israelita de las «semanas» egipcias o babilónicas. Pero hay una diferencia más importante: la semana se caracteriza por el reposo del séptimo día, el sábado, que es una institución antigua y propia de Israel. Volveremos a hablar de ello más por extenso a propósito de las instituciones religiosas[5], y aquí sólo haremos notar una consecuencia: el cómputo por semanas — y ya no sólo la indicación de un período de siete días, como en los textos anteriormente citados —, no se encuentra sino en los textos litúrgicos, excepto los pasajes recientes de Dan 10,2 y 9,24-27 (donde se trata de semanas de años).

La semana rige totalmente el calendario de un grupo religioso del judaísmo. Con la mayor claridad se halla en el libro apócrifo de los Jubileos: 52 semanas hacen un año de 364 días, dividido en 4 trimestres de 13 semanas, es decir, 91 días; siete años hacen una semana de años (como en Daniel), siete semanas de años hacen un jubileo. El mismo calendario se reconoce en una parte de los apócrifos que llevan el nombre de Henoc, y en los escritos de Qumrán. La intención de este cómputo es hacer que todos los

5. Sobre el sábado, cf. infra, p. 599ss.

años caigan las mismas fiestas en los mismos días de la semana; en él, los días litúrgicos son el 1.º, el 4.º y el 6.º de la semana; el sábado es el día de descanso. Los iniciadores de este calendario no parecen haberse preocupado de la divergencia entre este año de 364 días y el año real de 365 días y $^1/_4$. Sin embargo, no debía tardar en hacerse sensible el desacuerdo y así el calendario no pudo estar en vigor largo tiempo, a no ser que se hiciesen reajustes periódicos, de los que no habla ningún texto. La tentativa reciente de hacerlo depender de un antiguo calendario sacerdotal, cuyo influjo se hallaría en la redacción del Pentateuco, queda, pues, en lo incierto. Por lo demás, en seguida vamos a ver que el Pentateuco revela otro cómputo diferente.

### 5. *El año*

El año de 364 días de este calendario del libro de los Jubileos *es un año solar, aunque contado menos exactamente que el año* egipcio de 365 días. Los israelitas conocieron evidentemente este año, que se trasluce en dos pasajes del Génesis. Según Gén 5,23, el patriarca Henoc vivió 365 años. Si recordamos que, según la tradición posterior, Henoc fue favorecido con la revelación sobre la astronomía y el cálculo del tiempo, se reconocerá que 365 representa un número perfecto: es el de los días de un año solar. La cronología del diluvio es todavía más convincente: el desastre comienza el día 17 del segundo mes, Gén 7,11, y termina el día 17 del segundo mes del año siguiente, Gén 8,14; duró, pues, doce meses más 11 días, exactamente lo que hace falta para igualar el año lunar de doce meses lunares, 354 días, con el año solar de 365 días. El redactor quiso explicar que el diluvio había durado exactamente un año solar. En el mismo contexto, la comparación entre Gén 7,11.24 y 8,3-4, indica que cinco meses dan la suma de 150 días, o sea, cinco meses egipcios de 30 días. Este pasaje es de redacción tardía; da la sensación de ser una nota erudita para indicar la correspondencia del año solar con el año lunar rectificado, o año lunisolar, que regía la vida corriente y la vida litúrgica. Pero en este año lunisolar, no caían las fiestas cada año en los mismos días de la semana. El calendario de los Jubileos, de que hemos tratado anteriormente, sería una reforma destinada a ligar estas fiestas a días fijos de la semana.

Fuera de estos cálculos eruditos y de estos esfuerzos imperfectos, no poseemos pruebas de que prevaleciera nunca en Israel un calendario propiamente solar. La misma cronología intencional de Gén 7,11; 8,14 subraya que la designación de los meses por números ordinales se relacionaba con un cómputo lunar. Ya dijimos antes que este sistema ordinal había reemplazado la designación por nombres cananeos. Éstos, habiendo sido tomados de acontecimientos estacionales, no pueden convenir sino a un año concordado, por lo menos aproximativamente con el año natural: podía ser un año solar, como también podía ser un año lunisolar con mes intercalar. Esta segunda solución es sugerida por el término con que los cananeos designaban el mes, *yerah*, la luna, y por la analogía de Mesopotamia. No hay ninguna razón para dudar que sucediese lo mismo en el Israel antiguo, donde las mismas palabras significaban el mes y la luna, y la luna nueva indicaba el comienzo del mes.



Sin embargo, el mes intercalar no se menciona nunca en el Antiguo Testamento, si no es completamente al fin, y tratándose *de un calendario no israelita:* el mes macedonio de dióscoro, 2Mac 11,21, es quizá un mes intercalar. Nunca se habla sino de doce meses, 1Re 4,7; 1Par 27,1-15; cf. Jer 52,31; Ez 32,1; Dan 4,26, y ya hemos visto que también el calendario de Guézer contaba doce meses. Sin embargo, parecería obvio que el mes intercalar se mencionase en 1Re 4,7: los doce distritos de Salomón debían abastecer al rey y a su casa, cada uno durante un mes del año, y en 1Par 27: cada uno de los intendentes de David estaba en funciones durante un mes. ¿Qué se hacía cuando el año tenía trece meses? La incertidumbre viene del carácter incompleto de nuestra información: estos textos dicen lo que sucedía los años ordinarios.

De todos modos, la intercalación de un mes suplementario se hizo durante largo tiempo de manera empírica. Todavía a fines del primer siglo de nuestra era, el rabino Gamaliel II escribía a las comunidades de la diáspora: «Los corderos son todavía demasiado tiernos y los pollos demasiado pequeños; el grano no está todavía maduro. Así nos ha parecido bien, a nosotros y a nuestros colegas, añadir treinta días a este año.» Finalmente se adoptó el ciclo babilónico de diecinueve años, con intercalaciones a fechas fijas. El mes que se repetía era el último del año, *adar;* no existen pruebas de que a veces se intercalase un segundo *elul*, como lo hacían también los babilonios.

El año estaba dividido en dos estaciones, el invierno, *ḥorep*, y el verano, *qayṣ*, que correspondían *grosso modo* al período frío

y al período cálido, a las sementeras y a las siegas, Gén 8,22; cf. Sal 74,17; Is 18,6; Zac 14,8. Los ricos y los reyes tenían sus mansiones de invierno y sus mansiones de verano, Am 3,15; Jer 36,22. Esta división tan simple corresponde al clima de Palestina, donde el período cálido y seco y el período frío y húmedo se suceden lo bastante bruscamente, sin que se sienta mucho la primavera y el otoño de los países de clima más moderado. Los egipcios tenían tres estaciones regidas por la crecida del Nilo y sus efectos: la inundación, la germinación, la siega. Los griegos tuvieron, al principio, tres estaciones y luego cuatro, al añadírseles el otoño. Están marcadas por los equinoccios de primavera y de otoño, y por los solsticios de verano y de invierno. Esta división se introdujo entre los judíos en la época helenística; hemos visto anteriormente que aparece en los escritos de Qumrán, con nombres agrícolas. Más tarde, se denominó a las estaciones conforme a los meses en que caían los solsticios y los equinoccios.

### 6. *El comienzo del año*

Los dos calendarios litúrgicos más antiguos, Éx 23,14-17 y 34,18-23, enumeran así las tres grandes fiestas anuales: ácimos, siega, recolección. Como los ácimos se celebraban el mes de *abib*, el futuro mes de *nisân*, en el orden seguido se podría ver la indicación de un año que comenzaba en la primavera, si no estuviese puntualizada la fecha de la fiesta de la recolección. Según Éx 23,16, ésta cae *bᵉṣe't haššanah*, a la «salida del año», lo que con mayor probabilidad designa el comienzo del año, puesto que la misma palabra significa en otros pasajes la salida del sol, Jue 5,31; Is 13,10, y la de las estrellas, Neh 4,15. Según Éx 34,22, la fiesta de la recolección señala la *tᵉqûpat haššanah*, etimológicamente la «revolución del año», pero propiamente el término de esta revolución, cf. 1Sam 1,20; Sal 19,7, y el empleo del verbo correspondiente en Job 1,5, es decir, el fin del año. No se debe introducir en estos textos antiguos el sentido de solsticio y de equinoccio que el judaísmo ha dado a *tᵉqûpah*. La fijación de la fiesta, sea al principio, sea al fin del año, es un problema que reservamos para el estudio de las instituciones religiosas; aquí nos limitamos a mostrar que estos dos calendarios suponen un año que empieza en otoño.

Con la recolección comienza también la lista de las faenas agrícolas de la tableta de Guézer: no es el orden natural, que debería



comenzar con las sementeras; pero el texto ofrece la concordancia con un año civil que comienza en otoño [6].

En 2Sam 11,1 = 1Par 20,1, y en 1Re 20,22.26, se halla la expresión *tᵉšûbat haššanah*, literalmente el «retorno del año»; en el primer texto y en su paralelo se explica como «el tiempo en que los reyes salen a la campaña», y en los otros dos pasajes sirve para datar una expedición militar. Según las reiteradas indicaciones de los anales asirios, se iba a la guerra ordinariamente en primavera. Este «retorno del año» sería el momento en que el año está en la mitad de su curso y parece volver hacia atrás, el paso del invierno al verano, la época en que los días se hacen iguales a las noches, nuestro equinoccio de primavera. Esto también supone un año empezado en otoño. Esta expresión quedó ligada a dicha época del año aun después del cambio del calendario y, en 2Par 36,10, se refiere todavía a la primavera: otras fuentes nos permiten datar el acontecimiento, la toma de Jerusalén, en marzo de 597.

La historia de la reforma de Josías, 2Re 22-23, narra el descubrimiento del libro de la ley, su lectura delante del rey y luego delante del pueblo entero convocado en Jerusalén, la ejecución de las medidas de reforma en la capital, en Judá y en el antiguo reino de Israel, finalmente la celebración de la pascua. Todos estos acontecimientos tuvieron lugar el año dieciocho del reinado: esto es imposible si es que el año comenzaba en primavera, muy poco antes de la pascua; exige un año que comience en otoño.

En fin, se puede recordar que también Mesopotamia conoció antiguamente un año de otoño: el séptimo mes del año babilónico de primavera conservaba el nombre de *tešrîtu*, es decir, «comienzo».

Pero otros textos del Antiguo Testamento suponen un cómputo diferente. Cuando se lee a Yoyaquim el rollo de las profecías de Jeremías, el rey está en sus aposentos de invierno y se calienta en un brasero, pues «era el mes noveno», Jer 36,22, evidentemente el noveno mes de un año de primavera, noviembre-diciembre.

Según 2Re 25,8 = Jer 52,12, el templo fue destruido por Nabucodonosor el quinto mes. Según Josefo y la tradición judía, en esa misma época del año fue incendiado el segundo templo por los romanos, y sabemos que este acontecimiento tuvo lugar en el mes de agosto. La tradición es antigua: según Zacarías, es una época en que el calendario de primavera estaba ciertamente en vigor

6. Cf p 255s.

— cf. las fechas de Ageo en relación con los años de Darío — se conmemoraba la destrucción del templo con un ayuno al quinto mes, Zac 7,3.5. Una confirmación de esto tenemos en Jer 40-41, que narra los acontecimientos inmediatamente posteriores a la toma de Jerusalén: se hace la recolección del vino, de los frutos, del aceite, Jer 40,10, y después del asesinato de Godolías, el séptimo mes del mismo año, el trigo, la cebada, el aceite y la miel están ya recogidos en los graneros, Jer 41,8: esto sólo cuadra con un año de primavera.

Algunos textos litúrgicos son explícitos. La ley sobre la pascua comienza así en Éx 12,2: «Este mes viene para vosotros a la cabeza de los meses; es para vosotros el primer mes del año.» Esta insistencia es intencionada y subraya una novedad. Según Éx 23,15 y todavía Dt 16,1, la pascua debería celebrarse el mes de *abib* en el año de otoño. Entre estos textos y la redacción de Éx 12, no se modificó la fecha de la fiesta, pero el calendario había cambiado: en adelante se sigue un año de primavera. Esto mismo hacen los calendarios religiosos de Lev 23, Núm 28-29 y Ez 45,18-25.

Todos los pasajes del Antiguo Testamento en que se designa a los meses con un número ordinal, se explican sin dificultad en un año que comience en primavera. Ya mostramos anteriormente que esta nueva designación se había inaugurado después de la muerte de Josías [7]; si se compara el relato de la reforma de Josías, 2Re 22-23, con el de la toma de Jerusalén, 2Re 25, se observa que el año de primavera fue introducido también en esta fecha. También es posible que por el mismo tiempo se comenzase a contar los días de tarde a tarde [8] y los meses a partir de la aparición de la luna nueva a la puesta del sol [9]. Todo esto significa la adopción del calendario babilónico y se explica por una circunstancia histórica: bajo Yoyaquim, hijo de Josías, el reino de Judá empezó a ser vasallo de Nabucodonosor.

Estas conclusiones tienen aplicación al reino de Judá sobre el que estamos mejor informados. Se puede suponer que el calendario de otoño se siguió también en el reino de Israel mientras mantuvo su independencia, pero el calendario babilónico se impuso, por lo menos para el uso oficial, en las provincias asirias constituidas después de las conquistas de Teglat-Falasar III, en 733 a.C.,

7 Cf. p. 257.
8. Cf. p. 254.
9. Cf. p 255.



y luego en el resto del territorio, después de la caída de Samaría. Los contratos cuneiformes de Guézer, datados a la manera asiria, son una prueba de ello. Se ha intentado atribuir mayor antigüedad a la adopción del calendario de primavera en Israel, con el fin de poner en claro los sincronismos que establecen los libros de los Reyes entre los reinados de Israel y los de Judá; pero estos sincronismos plantean ya en sí difíciles problemas que no parece se puedan resolver añadiendo una nueva incógnita.

Naturalmente, el año de primavera se mantuvo cuando los nombres babilónicos de los meses sustituyen a las cifras ordinales. Sólo un pasaje ofrece dificultad. Según Neh 1,1 y 2,1, el mes de *kisleu* y el mes siguiente de *nisân* debieron de caer el mismo vigésimo año de Artajerjes, lo cual indicaría un año de otoño. Pero es inverosímil que Nehemías, viviendo en la corte de Persia, donde seguía el calendario babilónico, y sirviéndose de los nombres babilónicos de los meses, no siguiera también para el año el cómputo oficial. Por otra parte, el texto hebreo de Neh 1,1 sólo menciona «el año vigésimo», sin el nombre del soberano reinante, cosa que no deja de ser extraña. El texto debe de estar alterado, y lo más probable es que no contenía originariamente, o que por algún accidente ha perdido la mención del año, que luego se suplió mecánicamente según Neh 2,1: en realidad se trataría del año diecinueve de Artajerjes. También se ha querido descubrir un año de otoño en un papiro de Elefantina, pero en él la fecha es, a lo que parece, errónea.

Los Seléucidas introdujeron en Antioquía y en las colonias macedonias un calendario de otoño, pero en Babilonia se adaptaron al calendario de primavera, que seguían ya los judíos. El primer libro de los Macabeos fecha los acontecimientos de la historia general según el cómputo siromacedonio, pero se mantiene fiel al cómputo babilónico en cuanto a los hechos que interesan directamente a la comunidad judía. Las raras fechas del segundo libro se dan según este mismo calendario, excepto en los documentos extranjeros, 2Mac 11.

Estas variaciones a lo largo del Antiguo Testamento dejaron perplejos a los rabinos, que no distinguían la edad relativa de los textos. Contaron cuatro comienzos de año: en *nisân*, el año nuevo para los reyes y para las fiestas; en *elul*, el año nuevo para el diezmo del ganado; en *tišri*, el año nuevo para los años, para el año sabático y para el año jubilar; en *šebat*, el año nuevo para el diezmo de los árboles.

## 7. *Las eras*

Una era es el punto de partida de una cronología que, teóricamente, continúa hasta el infinito: así, la era cristiana, la era musulmana, etc. Los cronógrafos judíos, partiendo de los datos bíblicos, calcularon una era de la creación, a la que todavía se atiene el judaísmo: el año 5718 de la creación comenzó el 26 de septiembre de 1957. Pero el Antiguo Testamento no conoció nada semejante. Se ha insinuado que Núm 13,22, según el cual Hebrón fue fundada siete años antes de Tanis, y los 430 años de la permanencia en Egipto señalados por Éx 12,40, se referían a una «era de Tanis», que se remontaría hasta la instalación de los hicsos en Egipto. Esto es sólo una hipótesis y, en todo caso, esta cronología sería exterior a Israel. Cifras como los 300 años de Jue 11,26, o los 480 años de 1Re 6,1, se basan en los cálculos de los redactores bíblicos. Para fijar una fecha se partía de un acontecimiento poco más o menos contemporáneo, que había hecho impresión: la profecía de Amós está fechada «dos años antes del temblor de tierra», Am 1,1; el oráculo de Is 20,1s es del «año en que el copero mayor vino a Asdod... y la tomó». Ezequiel cuenta los años a partir de la deportación de Yoyakín, Ez 1,2; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1, etc., como lo hace también 2Re 25,27 = Jer 52,31.

Esta manera de contar no hace sino continuar el cómputo oficial de los reinos de Israel y de Judá, en que los acontecimientos se databan según los años de reinado de cada rey. Este sistema persistió hasta el final del reino de Israel, 2Re 17,6, y del reino de Judá, 2Re 25,1-2, y se remonta por lo menos hasta Salomón, 1Re 6,1.37.38. Y hasta se podría hallar algo análogo en la época de la confederación de las tribus, si se admite que los jueces menores de Jue 10,1-5; 12,8-15 representan una institución permanente[10]: se habría contado según los años de su judicatura, cuya duración exacta se indica en tales textos.

Se ha tratado de ver en la lista de los grandes oficiales de Salomón, 1Re 4,3, la mención de un funcionario sacerdote «sobre el año», que habría sido un magistrado epónimo, cuyo nombre serviría para designar el año; la lista de tales epónimos habría dado una cronología. Así, se tendría en Israel el equivalente de los epónimos de Asiria, *limu*, y de Arabia del sur, *kabîr*. Pero esta

10 Cf p 140 y 215.



interpretación de una palabra que el texto y las versiones presentan como nombre propio, Elihóref o Elihaf, es una hipótesis muy frágil.

Si se databa según el año del soberano reinante y si este año coincidía, como parece, con el año civil, queda por determinar cómo se contaba el principio del reinado. En efecto, se podían contar como un año entero y como primer año del reinado, los meses que transcurrían desde la entronización hasta el año nuevo siguiente: es el sistema de la antidatación, en el que el año en que moría un rey y en que subía al trono su sucesor, se contaba dos veces. Se podía también no contar estos meses que precedían al año nuevo y contar el año 1 a partir del año nuevo que seguía al acontecimiento. Es el sistema de la postdatación.

La postdatación se aplicaba a los reinados en Asiria y Babilonia. Este sistema parece haberse seguido en Judá al final de la monarquía: Jer 26,1 da como fecha el «comienzo del reinado», *re'šît mamleket*, de Yoyaquim, que es el equivalente exacto del acádico *rêš šarruti*, que designa el año incompleto del advenimiento al trono; en cambio, no hay que tener en cuenta a Jer 27,1 y 28,1, donde la misma expresión aparece en pasajes corrompidos o glosados. El *re'šît malkût* de Sedecías en Jer 49,34 podría interpretarse de la misma manera y daría una fecha precisa: los documentos babilónicos recientemente publicados nos informan de que había transcurrido exactamente un mes entre el advenimiento de Sedecías y el año nuevo que le siguió. No tenemos ninguna información valedera sobre las épocas anteriores. Se han hecho diversas conjeturas, algunas de las cuales acaban en una verdadera contradanza de antidatación y postdatación entre Israel y Judá. El objetivo de estas hipótesis consiste en justificar los sincronismos referidos por los libros de los Reyes, pero ya dejamos dicho que estos sincronismos plantean un problema especial de cronología poco menos que desesperado. Si nos limitáramos a considerar la evolución del calendario tal como la hemos esbozado en las páginas precedentes, nos inclinaríamos a admitir que la postdatación, uso babilónico, comenzó con la adopción del calendario babilónico bajo Yoyaquim y que en los reinados precedentes se empleaba la antidatación, que era también el uso en Egipto.

Una verdadera era no se inauguró sino bajo los Seléucidas: es la era del «reinado de los griegos», como la llama 1Mac 1,10. El comienzo fue fijado por Seleuco I en el año que conquistó Babilonia. La diferencia entre el año de otoño seguido en Antioquía y

el año de primavera conservado en Babilonia, hace que esta era comience en el otoño de 312 a.C. en el cómputo siromacedonio, y en la primavera de 311 a.C. en el cómputo babilónico; las fechas de los libros de los Macabeos se distribuyen entre estos dos cómputos, según la manera que se indicó a propósito del comienzo del año [11]. Cuando se reconoció la autonomía de la nación judía en 142 a.C., se comenzó a datar las actas y los contratos «en el primer año, bajo Simón, sumo sacerdote, gran estratega y caudillo de los judíos», 1Mac 13,41-42. No era esto la fundación de una era nueva, sino una vuelta al uso del período de independencia de la monarquía. Sin embargo, siguió corriendo la era de los griegos, 1Mac 14,1; 15,10, que sirve incluso para datar la muerte de Simón, 1Mac 16,14. Los judíos volvieron a adoptar un cómputo independiente y efímero durante las dos insurrecciones contra los romanos en 66-70 y en 132-135 de nuestra era.

Las eras especiales de las ciudades libres de Siria y Palestina al final de la época helenística y bajo la época romana, y las eras más generales de Pompeyo o de Arabia no interesan ya al Antiguo Testamento.

11 Cf p. 267.

*Capítulo XIII*

# PESOS Y MEDIDAS

## 1. *La metrología israelita*

La metrología es, por definición, una ciencia exacta. Supone la determinación matemática de las unidades de longitud, volumen y peso y su clasificación rigurosa. En el uso práctico, exige la sanción de una autoridad que impone un sistema y verifica la conformidad de las medidas empleadas por cada uno con el patrón que ella conserva. Esto, que es regla en los Estados modernos, se hacía ya, aunque en grado diverso, en los antiguos imperios orientales. No es claro que tal reglamentación haya existido en Israel. Frecuentemente se ha querido ver en 2Sam 8,1 la mención de un patrón del codo, que David habría cogido a los filisteos. Pero el texto está alterado y probablemente se alude a un nombre geográfico. Sin duda, se habla de engañadores que disminuían las medidas y aumentaban el siclo, Am 8,5, de pesos «pesados» y «ligeros», Dt 25,13, del celemín disminuido y de pesos engañosos Miq 6,10-11; cf. Prov 20,10. Por el contrario, Lev 19,35-36 prescribe pesos justos, una medida justa, un sextario justo, cf. Ez 45,10. Todo esto se refiere a estimaciones comúnmente admitidas y no a patrones oficiales. La tradición rabínica, según la cual los patrones del codo se depositaban en el templo es inverificable, y probablemente se funda únicamente en 1Par 23,29, donde a los levitas se les encarga de los panes de la oblación, de la flor de la harina, de las tortas y de toda clase de medidas. Según el contexto, esto no significa otra cosa que la obligación que tienen los levitas de velar para que las ofrendas sean de la cantidad requerida, cf. por ejemplo Éx 29,40, para que Dios no se vea frustrado, cf. Mal

3,8-10. No es necesario convertirlos en controladores de pesos y medidas. Estos textos se aprecian mejor al ver aun hoy día, después de la imposición del sistema métrico y la obligación de emplear medidas autorizadas, cómo ciertos mercaderes de los *suq* de Jerusalén pesan sus productos sirviéndose de una piedra o de una herradura, cómo los aldeanos cuentan la leche o el aceite con latas de conservas, y los beduinos miden con el brazo la cuerda que compran. Como en la actualidad, también en otro tiempo se contentaban en Israel con una evaluación conforme a la común estimación. Se verá más adelante que esta evaluación estaba asegurada en ciertos casos por una marca o una inscripción sobre el recipiente o sobre el instrumento que servía para medir, pero aun así no se asemejaba a la precisión de nuestros controles modernos, ni tampoco, según parece, a la exactitud de los antiguos sistemas de Mesopotamia y Egipto.

Es útil comparar los datos de la Biblia con los antiguos sistemas orientales y, secundariamente, con la metrología grecorromana. Pero no debemos olvidar que frecuentemente la apreciación de las unidades es incierta y nada nos asegura que las medidas israelitas hayan sido exactamente equivalentes. En nuestros días, medidas con el mismo nombre han tenido, o aún tienen, valores sensiblemente diferentes en Siria, en Egipto, en Palestina, y aun dentro de la misma Palestina según las diversas regiones. Además, los valores han cambiado con el tiempo, en Israel como en los demás países vecinos. Finalmente, las indicaciones tomadas de los textos y de las excavaciones son muy insuficientes, cuando sólo se considera el Antiguo Testamento, como se hace aquí.

Estos hechos invitan a una prudencia que no siempre los autores de trabajos especiales sobre metrología bíblica han sabido observar. Se pueden poner con cierta probabilidad las diversas series de cada categoría, pero es inútil y engañoso querer dar, con cuatro o cinco decimales, su equivalencia métrica cuando no se está seguro ni del patrón antiguo, ni de su relación con nuestro sistema. Sólo se pueden dar aproximaciones. La metrología bíblica probablemente nunca se convertirá en una ciencia exacta.

## 2. *Medidas lineales*

Según el uso universal de los antiguos, las medidas de longitud más corrientes toman sus nombres de los miembros del cuerpo



humano, en Israel del brazo y de la mano, agentes de la actividad artesana.

El codo, *'ammah*, es la distancia entre la extremidad del codo y la extremidad del dedo medio. Palmo o *zeret*, es el largo de la mano de un hombre abierta y extendida desde el extremo del pulgar hasta el del meñique. En la Vulgata se ha traducido por *palmus*, pero no debe confundirse con el término siguiente: mano, *ṭepaḥ* o *ṭopaḥ*, es la anchura de la mano donde nacen los dedos. El dedo o pulgar, *'eṣba'*, frecuente en las metrologías antiguas y en el Talmud, sólo se encuentra una vez en el Antiguo Testamento como unidad de medida, Jer 52,21.

La caña, *qaneh*, empleada en la descripción del templo de Ezequiel, es más bien un instrumento para medir que una unidad de medida, cf. Ez 40,3. La caña de Ezequiel tenía seis grandes codos, como la medida del mismo nombre en Mesopotamia. La cuerda de lino de Ez 40,3, la cuerda de medir de Am 7,17; Zac 1,16; 2,5 son también instrumentos de medida, de los que no se sabe si estaban marcados como la cuerda mesopotámica.

Finalmente, Jue 3,16 dice que Ehud tenía una espada de un *gomed* de largo. La palabra es única en la Biblia, y las conjeturas de las versiones, «palmo» o «palmo menor», o de los modernos, «codo corto», nada esclarecen sobre el valor de esta medida.

El Antiguo Testamento no nos habla en ninguna parte de la relación de estas unidades fundamentales entre sí. Pero es claro que tenían las mismas relaciones proporcionales que los miembros del cuerpo humano del que tomaban los nombres, y es probable que dichas relaciones estaban ajustadas de la misma manera que en Mesopotamia y en Egipto, que tienen una subdivisión idéntica del codo común:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Codo | 1 | | | |
| Palmo | 2 | 1 | | |
| Mano | 6 | 3 | 1 | |
| Dedo | 24 | 12 | 4 | 1 |

En Mesopotamia había también, según Heródoto, un codo real que comprendía 27 dedos. Igualmente, en Egipto, se conoce un codo real de 7 manos y 28 dedos. En Israel parece que existieron, en épocas diferentes, un codo real de 7 manos y 28 dedos. Reproduciendo las dimensiones del templo de Salomón, tal como se nos dan en los libros de los Reyes, 2Par 3,3 precisa que se trata del «codo de la medida antigua». La caña del medidor ce-

lestial de Ez 40-42; cf. Ap 21,15-16, tenía seis codos «de un codo más una mano», Ez 40,5; cf. 43,13. Es probable que Ezequiel haya tomado la medida antigua para la descripción del templo futuro y que dé la equivalencia en las medidas de su tiempo: el codo antiguo habría tenido también 6 manos y 24 dedos, pero también éstos serían más grandes. Con todo no debemos olvidar que el codo real egipcio tenía 7 manos y 28 dedos.

La valoración métrica del codo israelita se puede hacer comparándolo con los sistemas vecinos, pero éstos no son constantes. Las reglas graduadas grabadas sobre dos estatuas de Gudea, príncipe de Lagas, hacia el año 2000 a.C., nos dan un codo de 0,495 metros, que representa probablemente el codo grande de la época. Según las antiguas reglas graduadas encontradas en Egipto, el codo real tendría 0,525 ó 0,530 metros. Las excavaciones en Palestina no han proporcionado semejantes patronos y sólo podemos utilizar una información positiva: la inscripción grabada en el canal de Ezequías dice que tiene 1200 codos de largo y, efectivamente, el canal mide 533,10 metros; el codo tendría por lo tanto 0,44425 metros. Pero esta precisión es abusiva, ya que 1200 es evidentemente una cifra redonda, como los 100 codos que en la misma línea del canal indican la profundidad del mismo. Por otra parte, hay un margen inevitable de error en la mensuración de un trazado serpentino. Habría aún que determinar si este codo contemporáneo de Ezequías es equivalente al codo antiguo de que habla 2Par 3,3, o al codo largo de Ez 40,5, o al codo corto implicado en este mismo texto. Hay, pues, cierta arbitrariedad en las valoraciones que dan los autores y que varían alrededor de 0,45 metros para el codo común y 0,52 metros para el codo de Ezequiel.

Estos cálculos son, por otro lado, bastante vanos, dado que no había un patrón oficial. En la práctica, los arquitectos, albañiles y artesanos tomaban las medidas sirviéndose de su codo físico, su mano extendida, su palma y sus dedos.

En cuanto a las medidas itinerarias, las distancias no se indican sino de forma empírica en los libros del Antiguo Testamento. El paso, *peśa'*, sólo se menciona en 1Sam 20,3, y esto en sentido metafórico: «No hay más que un paso entre mí y la muerte.» La misma vaguedad ofrece el cómputo por jornadas de marcha, un día, Núm 11,31, tres días, Gén 30,36; Éx 3,18; Jon 3,3, siete días, Gén 31,23.

En Gén 35,16 = 48,7; 2Re 5,19, la distancia se indica con la



expresión *kibrat ha'areṣ*, es decir «una tirada o extensión de terreno»: lo contrario de una medida exacta, «cierta distancia».

Dos medidas helenísticas aparecen en los libros de los Macabeos. Betsur está a unos 5 escenos (σχοῖνοι) de Jerusalén, 2Mac 11,5. El esceno es una antigua medida egipcia que valía, en la época tolemaica, un poco más de 6 km: Betsur está, en efecto, a 29 km de Jerusalén. Distintas menciones del estadio se encuentran accidentalmente agrupadas, en este mismo capítulo, 2Mac 12,9.10. 16.17.29. El estadio es una unidad griega que fue recibida en Palestina primero en la época helenística y después en la época romana. El estadio alejandrino, al que parece conformarse el autor del segundo libro de los Macabeos, y que era probablemente el que empleaban los judíos de Palestina, medía poco menos de 185 metros. La distancia de 600 estadios entre Jerusalén y Escitópolis (Bet-San), 2Mac 12,29, se verifica exactamente con esta medida: hay un poco más de 110 km entre los dos puntos. Por el contrario, los 240 estadios de 2Mac 12,9, calculados con el mismo valor, son claramente poco para cubrir la distancia entre Jerusalén y el puerto de Yamnia. Los 750 estadios de 2Mac 12,17 no son computables, pues desconocemos el punto de partida y el punto de llegada.

En hebreo no hay nombres para las medidas de superficie. Ésta viene determinada indicando la longitud de los lados de un rectángulo o de un cuadrado, el diámetro o la circunferencia de un espacio circular, 1Re 6,2s; 7,23; 2Par 4,1.2; Ez 40,47.49; 41,2.4, etcétera.

Las medidas agrarias eran empíricas. La yugada, *ṣemed*, literalmente «yugo, yunta», es la extensión que una yunta puede trabajar en un día. Se menciona como medida en Is 5,10 y en el texto corrompido de 1Sam 14,14. Se calculaba también la extensión de un terreno según la medida del grano que era necesario para la siembra. Tal proceder era empleado en todo el Oriente antiguo y lo encontramos atestiguado en Palestina en la época talmúdica; sin embargo, en la Biblia, sólo lo encontramos en 1Re 18,32, texto por otra parte de difícil interpretación: Elías hizo alrededor del altar un canal o zanja de una superficie de dos *s^e'ah* de simiente. Cualquiera que sea el valor atribuido al *s^e'ah* y la densidad de simiente que se suponga, ya se aplique la medida a la superficie del canal, ya se extienda al espacio que él circunscribe, en todo caso el cómputo parece muy exagerado. No es verosímil que Lev 27,16 estime un campo en 50 siclos por *ḥomer* de cebada que sirve para la sembradura: esto supondría una superficie enor-

me por un precio irrisorio. Se trata del grano que se recoge, y expresa la apreciación del valor del campo, no de su superficie.

### 3. *Medidas de capacidad*

Los nombres son generalmente los de los recipientes que contenían las mercancías y que servían a su vez para medir, como en muchas otras metrologías, la cuba, el almud, etc. Al usar estos nombres para traducir términos hebreos, sólo se pretende indicar una medida del mismo orden de tamaño, de ninguna manera se pretende dar la equivalencia Para evitar confusiones, sólo utilizaremos las transcripciones de los términos hebreos.

El *ḥomer* es etimológicamente una «carga de asno». Se trata de una medida de gran capacidad para los cereales, Lev 27,16; Ez 45,13; Os 3,2. Excepcionalmente, en Núm 11,32, el *ḥomer* mide las codornices que cayeron sobre el desierto: cubrían el suelo hasta la altura de unos dos codos y en la extensión de un día de camino en derredor del campamento, y cada uno recogió diez *ḥomer*, cifras deliberadamente fantásticas, que expresan la glotonería del pueblo y justifican su castigo. El texto de Is 5,10 quiere provocar una reacción contraria: un *ḥomer* de simiente sólo producirá un *'epah* en la recolección; se trata de una maldición.

El *kor* es igualmente una medida de gran capacidad para la harina, 1Re 5,2, para el trigo y para la cebada, 1Re 5,25; 2Par 2,9; 27,5; Esd 7,22. La mención del *kor* para el aceite en 1Re 5,25 es una equivocación por *bat*, cf. el texto griego y el lugar paralelo de 2Par 2,9. El texto confuso y sobrecargado de Ez 45,14 hace del *kor* una medida para líquidos y la equipara al *ḥomer*.

El *letek* sólo se menciona en Os 3,2 como medida para la cebada, inferior al *ḥomer*. Las versiones lo interpretan como la mitad del *kor*.

El *'epah* designa, en la visión de Zac 5,6-10, un gran recipiente, cerrado con una tapa y que puede contener una mujer. Es con frecuencia el nombre de un instrumento de medida: es necesario tener un *'epah* justo, íntegro, Lev 19,36; Dt 25,15; no se debe disminuir el *'epah*, Am 8,5; Miq 6,10; no debe haber *'epah* y *'epah*, uno grande y otro pequeño, Dt 25,14; Prov 20,10. Lo más corriente es que designe la medida misma, un *'epah*, Jue 6,19; Rut 2,17; 1Sam 1,24, etc., o un 1/6 de *'epah*, Ez 45,13; 46,14, o un 1/10 de *'epah*, Lev 5,11; 6,13; Núm 5,15; 28,5; cf. Éx 16,36. Las materias



medidas son: harina, sémola, cebada, grano tostado, nunca los líquidos. Es la unidad de medida más frecuente para los sólidos.

El *bat* es su equivalente para los líquidos. La medida debe ser justa, Ez 45,10. Se emplea para el agua, 1Re 7,26.38; 2Par 4,5, para el vino, 2Par 2,9; Is 5,10, y para el aceite, 2Par 2,9; Ez 45,14; 1Re 5,25 corregido.

El *šališ*, sólo en Is 40,12 y Sal 80,6, es un instrumento que mide los «tercios» de una unidad indeterminada.

El *se'ah* es, según los textos históricos antiguos, una medida para la harina y los cereales, Gén 18,6; 1Sam 25,18; 1Re 18,32; 2Re 7,1.16.18.

El *hîn* es una medida para los líquidos. Fuera de Ez 4,11, donde un 1/6 de *hîn* representa lo menos que se puede beber en un día, el *hîn* no se menciona si no es en los rituales, para las ofrendas de vino y aceite, un *hîn* entero, Éx 30,24; Ez 45,24; 46,5.7.11, el medio *hîn*, Núm 15,9.10; 28,14, el tercio de *hîn*, Núm 15,6.7; Ez 46,14, el cuarto de *hîn*, Éx 29,40; Lev 23,13; Núm 15,4.5; 28,5.7.14.

El *'omer*, cuyo nombre significa gavilla, sólo se emplea en la historia del maná, Éx 16 passim: se recoge un *'omer* de maná por día y por persona. La glosa de Éx 16,36 lo valora en un 1/10 de *'epah*.

El *'iśśarôn*, el «décimo», representa una medida de harina en los textos litúrgicos: Éx 29,40; Lev 14,10.21, etc.

El *qab* no figura más que en 2Re 6,25: durante el sitio de Samaría, un cuarto de *qab* de cebollas silvestres valía 5 siclos de plata.

El *log* es una pequeña unidad para los líquidos, sólo mencionada en el ritual de la purificación del leproso, Lev 14 passim.

Si intentamos poner todos estos nombres en serie proporcional, la glosa de Éx 16,36 indica que el *'omer* = 1/10 de *'epah*, y es probable que el «décimo», *'iśśarôn*, represente igualmente un 1/10 de *'epah*.

Según Ez 45,11, el *'epah* y el *bat* tienen la misma capacidad y hacen un 1/10 de *ḥomer*. Se obtiene así la siguiente serie:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *homer* | 1 | | |
| *'epah* = *bat* | 10 | 1 | |
| *'omer* = *'iśśarôn* | 100 | 10 | 1 |

Nada más podemos deducir del texto hebreo. La metrología mesopotámica permite establecer otra serie: en la época neobabi-

lónica, las proporciones entre las tres unidades de medidas son: un *gur* = 30 *suttu* = 180 *qa*. La semejanza de nombre autoriza establecer el siguiente cuadro para el período exílico y postexílico:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *gur* = *kor* | 1 | | |
| *suttu* = *s*ᵉ*'ah* | 30 | 1 | |
| *qa* = *qab* | 180 | 6 | 1 |

Estas proporciones se confirman por los documentos de la época judía y por el Talmud. Estas dos series, una fundada en el sistema decimal y la segunda en el sexagesimal, son aparentemente independientes. Su combinación es hipotética. Se basa en la versión griega de Éx 16,36 y en Is 5,10, que traduce «un *'epah*» por τρία μέτρα; ahora bien, μέτρον es la traducción ordinaria de *s*ᵉ*'ah;* sería, pues, la tercera parte de un *'epah*. Por otra parte, del texto oscuro de Ez 45,14 se quiere deducir la equivalencia entre *ḥomer* y *kor*, y así se obtiene la siguiente serie combinada:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *ḥomer* = *kor* | 1 | | | | |
| *'epah* = *bat* | 10 | 1 | | | |
| *s*ᵉ*'ah* | 30 | 3 | 1 | | |
| *'omer* = *'iśśarôn* | 100 | 10 | — | 1 | |
| *qab* | 180 | 18 | 6 | — | 1 |

La posición del *hîn* y del *log* sólo se puede deducir de indicaciones aún más tardías: la comparación que Josefo hace con la metrología grecorromana, las interpretaciones de san Jerónimo y los datos talmúdicos. De todo esto se concluye que 1 *qab* = 4 *log* y que 1 *bat* = 6 *hîn*. Por lo mismo, el cuadro completo habría que establecerlo de la siguiente forma, dejando a un lado el *letek* y el *šališ*, demasiado poco atestiguados para que nos puedan interesar:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *ḥomer* = *kor* | 1 | | | | | | |
| *'epah* = *bat* | 10 | 1 | | | | | |
| *s*ᵉ*'ah* | 30 | 3 | 1 | | | | |
| *hîn* | 60 | 6 | 2 | 1 | | | |
| *'omer* = *'iśśarôn* | 100 | 10 | — | — | 1 | | |
| *qab* | 180 | 18 | 6 | 3 | — | 1 | |
| *log* | 720 | 72 | 24 | 12 | — | 4 | 1 |

Es necesario repetir que este cuadro es hipotético y que sólo vale para una época tardía. Reposa sobre equivalencias frecuentemente



inciertas y siempre tardías, siendo las más antiguas las del tiempo de Ezequiel, no pudiendo saber si son la afirmación de una regla desconocida o el enunciado de una reforma, que tal vez no haya sido aplicada en la época propiamente bíblica.

Es necesario reconocer que no podemos establecer un cuadro, aunque sea restringido, de las diversas proporciones para el período anterior al destierro. El único término de comparación útil sería el sistema asirio, que precedió al sistema neobabilónico del que nos hemos servido antes. La nomenclatura asiria era la siguiente: 1 *imêru* = 10 *sûtu* = 100 *qa*. Dado que se admite generalmente que el *qa* no ha cambiado de valor en Mesopotamia, el *imêru* sería casi la mitad del *gur* babilónico y el *sûtu* sería casi el doble que el *sûtu* babilónico. El *ḥomer* hebreo tiene el mismo nombre que *imêru*, que significa como él «carga de asno». Esto hace dudoso, a pesar de Ez 45,14 que el *ḥomer* sea equivalente del *kor*, que corresponde al *gur*. La posición del *s*ᵉ*'ah* es igualmente oscura: según el sistema asirio, sería el 1/10 del *imêru* = *ḥomer* y sería, en consecuencia, equivalente al *'epah* = *bat* tal como lo definirá más tarde Ez 45,11. Sin embargo, es extraño que el *s*ᵉ*'ah* de la época monárquica tenga el mismo valor que el *'epah* = *bat* mencionado igualmente en los textos antiguos, pero nosotros desconocemos su mutua relación.

Estas incertezas condenan todo intento de dar, para el período del Antiguo Testamento, un cuadro de equivalencias con nuestro sistema moderno. A lo sumo, se podría ensayar la determinación del valor de tal o cual unidad en tal o cual época. Se pueden comparar las medidas hebraicas *ḥomer, kor, s*ᵉ*'ah* con las medidas mesopotámicas que llevan los mismos nombres y que son mejor conocidas. Según cálculos recientes en la época neobabilónica, el *kor* equivaldría a unos 240,20 litros y el *s*ᵉ*'ah* 8,04 litros. La unidad de base, el *qa*, equivalente del *qab*, haría 1,34 litros. En el sistema asirio, el *imêru* = *ḥomer* haría unos 134 litros, el *sûtu* = *s*ᵉ*'ah* (?), *'epah* (?), haría 13,4 litros.

Desgraciadamente, la apreciación del *qa* es incierta y hay autores que lo valoran en 0,81 litros. Un vaso con una inscripción, recientemente hallado en Persépolis, indicaría un *qa* de 0,92 litros o poco más. Egipto poseyó una medida *'pt* = *'epah* para los sólidos y una medida *hnw* = *hîn* para los líquidos, pero su evaluación es más incierta aún. Según algunos autores, el valor del *hnw* oscila entre los 2,5 y los 5 litros. La relación entre el *'pt* y el *hnw* es imprecisa, tal vez 40 *hnw*, lo cual, aun en el caso de dar al *hnw*

el valor más bajo, supondría para el *'epah* una capacidad superior a lo que se ha propuesto hasta ahora.

Se podría pensar en una determinación a partir de los hechos precisos de la Biblia: el mar de bronce del templo de Salomón tenía un diámetro de 10 codos, una profundidad de 5 codos y contenía 2000 *bat*, 1Re 7,23.26. Pero desconocemos el valor exacto del codo y la forma del recipiente. El lugar paralelo de 2Par 4,5 da con las mismas medidas en codos una capacidad de 3000 *bat*. Y los elementos referentes a los aguamaniles de bronce, 1Re 7,38, son aún más insuficientes.

Sólo la arqueología podría proporcionarnos informaciones más sólidas. En *tell ed-duweir* (Lakís) se ha encontrado la parte superior de una jarra sobre la que hay grabado *bt lmlk*, «*bat* real». La misma inscripción tal vez se pueda también restituir sobre un asa de *tell en-naṣbeh* (Mispá), y un fragmento sobre el que está escrita la palabra *bt* proviene de *tell beit-mirsim* (Debir [?]). Grabados a cocción, dichos epígrafes indican claramente una capacidad oficialmente reconocida. Por desgracia el trozo más grande, el de *tell ed-duweir*, no permite el cálculo seguro de la capacidad de las jarras. Otros vasos llevan simplemente la estampilla *lmlk*. Solamente uno, procedente también de *tell ed-duweir*, ha podido ser reconstruido enteramente: su capacidad es de 45,33 litros. Hay en *tell en-naṣbeh* una jarra casi íntegra, con la estampilla *lmlk*, cuya capacidad se valora en 40,7 litros solamente. Si la estampilla certifica la conformidad de las jarras a una medida oficial y si, por otra parte, las jarras inscritas *bt* o *bt lmlk* tenían la misma capacidad, tendríamos entonces, aunque sólo aproximadamente, el valor del *bt*. Pero los fragmentos estampillados con la palabra *bt* pertenecen ciertamente a recipientes más pequeños que las jarras con la inscripción *lmlk*. De esto se ha querido concluir que éstas tenían una capacidad doble, representando dos *bat*, siendo el valor del *bat* de 22 ó 23 litros. Es difícil que esta cadena de hipótesis conduzca a ninguna certeza.

Las inscripciones *bt lmlk* son del siglo VIII a.C., mientras que las estampillas *lmlk* son un poco posteriores. Un último testimonio proviene de la época romana. De una cueva de Qumrán se ha sacado una jarra intacta y lleva escrito con carbón: 2 *s'ah*, 7 *log*. Su capacidad es de cerca de 35 litros. Lo cual nos daría alrededor de 0,64 litros para el *log* y unos 15,30 litros para el *s'ah*. Se llegaría así a los 45 litros de las jarras *lmlk*, que contendrían 1 *bat* = 3 *s'ah*. Pero, por desgracia, en lugar de tratarse de una indicación de capacidad, la inscripción trazada con carbón y no grabada antes de la cocción, puede ser muy bien la cuenta de la mercancía que contenía la jarra sin que la llenase necesariamente. Dicha certeza nos impide que usemos de ella para fijar una metrología.



Por otra parte, este dato sólo valdría para la época romana. Baste decir que los cuadros establecidos para esta época, como resultado de la comparación con la metrología grecorromana y los datos talmúdicos, nos dan valores que varían del simple al doble y que abusivamente se trasladan a la época israelita. Y en el caso en que se elaboren semejantes cuadros, es necesario respetar siempre la verosimilitud: un *ḥomer* que representaba originariamente una «carga de asno», puede haber valido 109 litros, la estimación más baja que ha sido propuesta, pero no ciertamente 450 litros, a los que parece conducir otra manera de ver las cosas.

### 4. *Medidas de peso*

Mientras los artículos de consumo se medían por el volumen, las materias preciosas y los metales se pesaban. Los pesos pequeños se hacían en una balanza con dos platillos. Las pesas, generalmente de piedra dura, se denominaban *'eben*, que significa a la vez «piedra» y «peso». Eran guardadas en bolsas, Dt 25,13; Miq 6,11; Prov 16,11.

Pesar se dice *šaqal*, y el *šeqel*, el siclo, era, en consecuencia, la unidad base del sistema ponderal. Dicha unidad es común a las antiguas metrologías semíticas. El texto antiguo de 2Sam 14,26 habla de 200 siclos de «peso real», y una serie de textos postexílicos, Éx 30,13.24; 38,24-26; Lev 5,15; 27,3.25; Núm 3,47.50; 7 passim; 18,16, mencionan el siclo del santuario: en todos estos casos se trata bien del peso conforme al patrón oficial, bien de una unidad del mismo nombre aunque más fuerte. Algunos textos de Ugarit cuentan en siclos «pesados», y Mesopotamia conoce una serie de pesos «reales», doble que los pesos ordinarios. En un relato de la época patriarcal, antes de la institución del Estado, Gén 23,16, se habla de siclos «corrientes entre mercaderes». Se daba el caso entre los comerciantes de tener «piedras» grandes y chicas, Dt 25,13, dos clases de pesos, Prov 20,23, según que vendían o que compraban.

Los múltiplos del siclo son la mina y el talento. La mina, *maneh*, se encuentra raramente y, según parece, en época tardía: 1Re 10,17, tal vez redaccional, Ez 45,12; Esd 2,69; Neh 7,70.71; cf. Dan 5,25.

La mina se menciona frecuentemente en los textos mesopotámicos. En Ugarit sólo se halla en textos acádicos de procedencia extranjera o en su traducción en ugarítico; en la práctica, sin embargo, se utilizaban pesos de 50 siclos, lo equivalente a una mina. El talento, *kikkar*, es un peso de forma redonda, como su nombre lo indica. Se trata de una unidad grande, frecuentemente empleada en los libros históricos y raramente en el Pentateuco, Éx 25,39; 37,24; 38,24-29.

Se mencionan muchas fracciones del siclo: el medio siclo, Éx 30,13, un tercio de siclo, Neh 10,33, un cuarto de siclo, 1Sam 9,8. Hay también nombres especiales para las pequeñas unidades de peso. La *beqa'* «fracción», sólo aparece en Gén 24,22 y en Éx 38,26, representa medio siclo. El *gerah*, probablemente «grano», es la pequeña unidad de peso, Éx 30,13; Lev 27,25; Núm 3,47; 18,16; Ez 45,12. El *payim*, conocido gracias a la arqueología, se puede identificar en el texto, largo tiempo ininteligible, de 1Sam 13,21. Representa dos tercios de siclo, cf. Zac 13,8. Otro término único en la Biblia, pero conocido por el acádico, se cita en Dt 5,25.28 (arameo) al lado de la mina y el siclo, el *pᵉres*, dual o plural *parsîn*, «parte», mitad de una mina o mejor de un siclo.

Debemos recordar también la *qᵉśîṭah*, unidad de peso, por lo demás desconocida, que sirve a Jacob para pagar el campo de Siquem, Gén 33,19; cf. Jos 24,32, y que usa Job 42,11 por arcaísmo intencionado.

Las principales de estas medidas se hallan también en los países vecinos de Israel. En Mesopotamia se siguen sus proporciones por el sistema sexagesimal: el siclo contiene 180 «granos» y se divide también en múltiples fracciones, desde 2/3 hasta 1/24 de siclo. La mina tiene sesenta siclos y el talento 60 minas = 3600 siclos. En Ugarit, el talento tiene sólo 3000 siclos; los textos que mencionan la mina no dan su equivalencia, pero de las series ponderales resulta que tenía sólo 50 siclos y que, por consiguiente, el talento equivalía a sesenta minas.

En cuanto a Israel, los textos dan las equivalencias siguientes: según Éx 38,25-26, el talento vale 3000 siclos y el *beqa'* es medio siclo. Según Lev 27,25; Núm 3,47; 18,16; Ez 45,12, el siclo contiene 20 *gerah*, y los tres primeros textos puntualizan que se trata del siclo santuario. La evaluación de la mina es más difícil: el hebreo de Ez 45,12 se traduce: «la mina será para vosotros 20 siclos + 25 siclos + 15 siclos», lo que da un total de 60 siclos, como la mina babilónica. La manera de contar es peregrina; quizá se explique por la existencia de pesos de 15, 20 y 25 siclos, el último de los cuales representaría media mina de 50 siclos, como en Ugarit. Ezequiel trataría así de revalorizar la mina, como Ez 40,5 habría revalorizado el codo, y Ez 45,11 habría revalorizado el *'epah* y el *bat*. La evaluación del siclo en 20 *gerah*, Ez 45,12, reiterada por los textos posteriores, formaría parte de un mismo empeño reformador. Lo mejor es, pues, trazar dos cuadros. Uno depende de Éx 38,25-26:



| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| talento | 1 | | | |
| mina | 60 | 1 | | |
| siclo | 3000 | 50 | 1 | |
| *beqa'* | 6000 | 100 | 2 | 1 |

Estos valores parecen verse confirmados por las multas de 100 siclos, Dt 22,19, de 50 siclos, Dt 22,29, y por la imposición de 50 siclos a cada notable en tiempo de Menahem, 2Re 15,20. Recordemos que el nombre de la mina es muy raro y que éstas podrían ser sus equivalencias en siclos. Este sistema es antiguo: hemos visto que era el mismo de Ugarit.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| talento | 1 | | | |
| mina | 60 | 1 | | |
| siclo | 3600 | 60 | 1 | |
| *gerah* | 72000 | 1200 | 20 | 1 |

Este valor de la mina parece hallarse en un texto antiguo: según Éx 21,32, una multa de 30 siclos se impone en un caso en que el código de Hamurabi impone media mina.

Es muy difícil trasladar estos pesos a nuestro sistema moderno. En la serie más corriente en Mesopotamia, el siclo pesaba 8,4 gramos, pero había una serie derivada del talento «real», en la que todas las unidades valían el doble. En Ugarit, una colección de pesos supone un siclo ligero de 9,5 gramos, y los textos hablan de un siclo «pesado», quizás el doble, que estaría representado por un peso de 18,7 gramos.

En cuanto a Israel, las excavaciones de Palestina han puesto al descubierto numerosos pesos, algunos de los cuales llevan una marca numérica o un nombre de unidad ponderal, o ambas cosas a la vez. Estos pesos marcados, rara vez encontrados en un contexto arqueológico conocido, pueden, sin embargo, generalmente datarse de fines de la monarquía, según los criterios epigráficos.

Pero existen notables divergencias de peso entre ejemplares pertenecientes al mismo tipo y, a lo que parece, a la misma época y procedentes de un mismo terreno, como, por ejemplo, de *tell ed-duweir* (Lakís), que ha proporcionado una numerosa colección. Sólo las unidades pequeñas están representadas por pesos marcados y ninguna lleva el nombre de siclo, que es reemplazado por un símbolo seguido de una señal numérica. Como se trataba de la unidad más común, la palabra «siclo» se sobreentiende en numerosas cuentas de la Biblia.

La serie más larga de los pesos marcados lleva el símbolo ɣ y las señales numéricas 1, 2, 4 u 8. Se conocen por lo menos veinticinco ejemplares, de los cuales una docena son de ocho unidades. Siendo la marca la del siclo, las pesadas le dan un valor de alrededor de 11,5 gramos. Un pequeño peso de bronce hallado en Guézer lleva la marca *lmlk* y la cifra 2; será un peso «real». Pesa actualmente 22,28 gramos, de donde resultaría un siclo de 11,14 gramos, pero el metal ha podido perder algo de su peso por oxidación.

A esta serie se suele atribuir media docena de pesos con la marca *pym;* se ha dicho que la palabra se reconoce en 1Sam 13,21 y se interpreta como dos tercios del siclo. Las pesadas de estos ejemplares dan un siclo próximo a los doce gramos.

Los pesos marcados *bq'* representan evidentemente medios siclos, según Éx 38,26. Los seis ejemplares conocidos oscilan alrededor de 6 gramos y suponen un ciclo de 12 gramos, por lo menos.

Poseemos además una docena de pesos marcados *nṣp*. El nombre parece designar la «mitad» de una unidad, pero esta unidad no es el siclo israelita, pues las pesadas dan al *nṣp* un valor medio de 10 gramos. Pertenece, pues, a otro sistema, representado también por un pequeño peso marcado 1/4 *nṣp*, de 2,54 gramos, y quizá por ciertos pesos no marcados que pesan alrededor de 5 y de 20 gramos, o sea, 1/2 *nṣp* o 2 *nṣp* respectivamente. La palabra aparece como nombre de peso en el Antiguo Testamento, pero se encuentra, junto con el siclo, en textos de Ugarit y está quizá representado por un peso de 9,5 gramos en la serie ponderal: el *nṣp* sería en Ugarit un siclo ligero, «la mitad» del siclo «pesado». Los pesos *nṣp* hallados en Palestina los habrían quizá perdido allí mercaderes «cananeos» [1].

La incertidumbre sobre el valor exacto del siclo y el carácter

1 Cf p 122



teórico de la clasificación de Ezequiel no permiten proponer sino aproximaciones respecto a la mina y al talento. La mina antigua habría tenido entre 550 y 600 gramos, el talento entre 34 y 36 kilos. En el sistema de Ezequiel, la mina tendría alrededor de 700 gramos. No hay que tratar de poner demasiada precisión en una metrología que permaneció siempre fluctuante.

## 5. *La moneda*

El estudio de los pesos lleva naturalmente al de la moneda. La primera forma de comercio consiste en el trueque de mercancías; los pagos se hacían en un principio en géneros mensurables y contables: tantas medidas de aceite o de cebada, tantas cabezas de ganado... Por razones de comodidad no tardó en adoptarse como medio de arreglo el metal, elaborado o en lingotes, cuya cualidad y peso determinaban el valor de cambio. El metal se utilizaba así, en cantidades pesadas, para el pago de los tributos, 2Re 15,19; 18,14, etc., y en pequeñas cantidades para las transacciones particulares con el extranjero, Gén 42,25.35; 43,12s; 1Sam 13,21; 1Re 10,29, y siempre, a lo que parece, para las compras de terrenos, Gén 23,14s; 2Sam 24,24; 1Re 16,24; 21,2; Jer 32,9. Pero también Salomón pagó a Hiram en especie, 1Re 5,25, y Mesá entregaba a Israel un tributo de carneros y de lana, 2Re 3,4. Podían combinarse las dos formas de pago: Oseas compró a su mujer por 15 siclos de plata, un *ḥomer* de cebada y un *letek* de lo mismo, Os 3,2.

Los metales de cambio eran el cobre, el oro y, sobre todo, la plata. La palabra *kesep*, «plata», vino así a significar a la vez el metal mismo y el modo de pago (en metálico), como *kaspu* en acádico. Muy pronto en el Mediterráneo oriental, en Micenas, en Chipre, en Egipto, en Mesopotamia, en Siria, el metal de cambio se fundió en lingotes de diferentes formas o en discos, barras, broches y anillos, que a veces llevaban una señal que certificaba el peso y la ley, pero todavía no se trataba de moneda. Los pagos se hacían siempre a peso. La pesada de la plata o del oro se representa con frecuencia en los monumentos egipcios y está descrita en uno de los poemas de Ras Šamra. Fue el único modo de pago entre los israelitas hasta la cautividad; la *qᵉšiṭah* de Gén 33,19 no es una moneda de la época patriarcal, sino un peso o una medida cuyo valor es desconocido. El verbo *šaqal* significa a la vez «pesar» y «pagar» y el siclo vino a ser la unidad fundamental del sistema

monetario judío, después de haber sido la del sistema ponderal israelita. Para pagar la gruta de Makpelá, Abraham «pesa» 400 siclos a Efrón, Gén 23,16; Jeremías «pesa 17 siclos a su primo por el campo de Anatot, Jer 32,9, etc. A los comerciantes se los llama «los pesadores de plata» en Sof 1,11. El Estado procedía de la misma manera. Para pagar las reparaciones que habían de hacerse en el templo, el rey Joás puso a la entrada un cofre, antepasado de nuestros cepillos de las iglesias, donde los fieles depositaban la plata, de cualquier forma que fuese. Cuando se veía que había mucha plata en el cofre, subía el secretario real, y se fundía y contaba la plata que había en el templo de Yahveh, luego se entregaba la plata controlada a los maestros de obras, que la gastaban, 2Re 12,10-13. Se puede comparar lo que Heródoto cuenta de Darío: «El oro y la plata del tributo los conserva el rey de la manera siguiente: los hace fundir y verter en jarras de barro cocido, una vez la vasija está llena, rompe la cerámica y cuando el rey tiene necesidad de numerario, acuña la cantidad de metal que cada vez necesita», *Hist.* 3, 96.

Pero entre Joás y Darío tuvo lugar la invención de la moneda. Una moneda es una pieza de metal acuñada con un sello que legaliza su título y su peso. Puede, pues, teóricamente ser aceptada a vista, sin pesada ni control. La invención tuvo lugar en Asia Menor el siglo VII a.C. y el uso fue sobre todo propagado en el Oriente próximo por los persas. Las primeras monedas fueron de electro, aleación natural de oro y plata que se recogía en la arena de los ríos, en particular en el Pactolo. Creso inventó un sistema bimetálico de estateras de oro y de plata. Estas «cresidas» fueron reemplazadas bajo Darío por los «daricos» de oro y los siclos de plata. El darico no tuvo rival como moneda de oro, pero el siclo médico tuvo poca difusión y no pudo competir con las monedas griegas de plata.

Es, pues, normal que las primeras menciones de la moneda aparezcan en los libros de la Biblia posteriores a la cautividad: los daricos de oro de Esd 8,27 y, por anacronismo, en 1Par 29,7 para la época de David. Las cuentas de Esd 2,69 y Neh 7,69-71 están establecidas en dracmas de oro. La dracma de plata era la moneda griega más apreciada, sobre todo la dracma de Atenas, la «preferida» del siglo V a.C. En cambio, raras veces se acuñaron dracmas de oro, que tuvieron poca difusión. Parece, pues, seguro que las «dracmas» de Esd y Neh son daricos. La confusión pudo provenir del redactor o de la falta de algún copista. No es posible



decir si los siclos de plata de Neh 5,15; 10,33 designan un peso o una moneda. En todo caso, no son siclos médicos, que no fueron nunca de uso corriente en Palestina.

Las más antiguas monedas halladas en Palestina son monedas griegas de Macedonia: una moneda de electro de hacia el año 500 a. de J.C. proviene de las últimas excavaciones de Balata (Siquem), una tetradracma de plata acuñada en Egea hacia el año 480 se ha hallado en una tumba de Atlit. Es más que evidente que estas monedas lejanas no tenían curso en Palestina y no circulaban sino por su valor como lingotes, con el contraste de peso.

Pero Judea, como las otras provincias del imperio persa, vino a acuñar su propia moneda. La primera moneda judía parece ser una pequeña pieza de plata del siglo V a. de J.C. procedente de Hebrón y semejante a las de la serie incierta de Arabia y de Filistea en la misma época. Lleva la inscripción *bqʿ* en antiguos caracteres hebraicos o fenicios, y pesa 3,88 gramos, aproximándose así a la dracma ática. Se ha atribuido al tiempo en que Nehemías fue gobernador de Judea, lo cual es sólo una hipótesis, y ni siquiera es seguro que la pieza sea judía: el tipo no es característico y el alfabeto «fenicio» estaba entonces propagado fuera de Judea. Más ciertas son dos piezas de plata con la leyenda *yhd*, es decir, *Yᵉhûd*, nombre oficial de la provincia persa de Judá en el arameo de Esd 5,1.8; 7,14; cf. Dan 2,25; 5,13; 6,14. Una pieza de plata encontrada en Betsur lleva también la leyenda *Yᵉhûd* y un nombre propio, «Ezequías». Se trata probablemente del sacerdote Ezequías que, según Josefo, fue en su vejez, hacia el 512 a.C. amigo de Ptolomeo I; pero es poco verosímil que los Ptolomeos hayan autorizado la acuñación de monedas de plata. La pieza debe provenir más bien de la época en que Ezequías estaba en funciones en la provincia de Judea, inmediatamente después de la conquista de Alejandro o bien al final de la dominación persa. Las otras dos piezas con la leyenda *Yᵉhûd* son anteriores.

Palestina se sometió en seguida, como todo el Oriente, al sistema monetario de los Seléucidas y de los Ptolomeos. Se seguía el patrón fenicio, la dracma de plata de 3,6 gramos y la tetradracma, o el siclo de 14,4 gramos poco más o menos. Sólo cuando fueron reconocidos por Antíoco VII Sidetes los títulos de Simón Macabeo como sacerdote y etnarca de los judíos, se le entregó también el derecho de acuñar moneda, 1Mac 15,6. Se trataba sólo, como en las concesiones análogas hechas por los Seléucidas, de la moneda de bronce para uso local. Esto tenía lugar el 138 a.C. Pero Simón

no hizo uso de su privilegio: éste fue revocado por el mismo Antíoco, que muy pronto se volvió contra Simón, 1Mac 15,27, y Simón murió poco después, el año 134. De todos modos, ninguna moneda de Simón ha llegado hasta nosotros: las piezas de plata y de bronce que durante mucho tiempo se le han atribuido, datan de hecho de la primera insurrección, en 66-70 de nuestra era. La acuñación de moneda judía comenzó sólo con el sucesor de Simón, Juan Hircano, y sólo cuando éste se consideró independiente después de la conquista de Samaría, hacia el 110 a.C. Fue una pobre acuñación de bronce que continuó bajo los asmoneos, sus sucesores; como monedas de plata, tenían curso exclusivamente las de Tiro, renombradas por su ley. La historia de esta acuñación y de las que le sucedieron durante la dinastía de Herodes y bajo los procuradores romanos, no nos interesa ya aquí. Los judíos comenzaron de nuevo a acuñar monedas de bronce y de plata durante las dos insurrecciones contra los romanos, en 66-70 y en 132-135 de nuestra era. Sus piezas llevan una leyenda en hebreo y están datadas de los años de la «liberación de Sión» o de la «liberación de Israel». Pero entonces hacía ya tiempo que había pasado la época del Antiguo Testamento.

# IV

# INSTITUCIONES MILITARES

*Capítulo primero*

# LOS EJÉRCITOS DE ISRAEL

Acerca de la organización militar de los egipcios, de los asirobabilónicos y de los hititas, estamos informados por las representaciones figuradas que nos dejaron de sus soldados y de las batallas que libraban, de sus campamentos y de sus plazas fuertes, así como por las inscripciones que relatan sus campañas, reproducen los tratados que ponían fin a las guerras y mencionan los títulos, las atribuciones, la carrera de tal o cual oficial del ejército.

En cambio, respecto a Israel estamos relativamente menos informados: diseños militares — si es que alguna vez los hubo — no han llegado hasta nosotros, y las excavaciones de Palestina nos dan a conocer las fortificaciones y el armamento de los cananeos mejor que los de los israelitas que los vencieron y suplantaron. Poseemos, desde luego, textos, y los libros históricos de la Biblia están llenos de relatos de guerreros. Pero tales relatos raras veces son contemporáneos de los acontecimientos que refieren. Se hallan viejas tradiciones en los libros de Josué y de los Jueces; sin embargo, la historia militar de la conquista y de las luchas que siguieron a la misma, no recibieron su última forma literaria sino poco antes de la cautividad. En los libros de Samuel y de los Reyes tenemos narraciones escritas casi a raíz de los hechos, pero la vivacidad y el carácter de verdad de estos fragmentos no compensa — para nuestro objeto presente — su falta de precisión técnica, y por otra parte los informes más detallados sobre la organización militar de la monarquía los encontramos en las Crónicas, escritas en una época en que no había ya ni independencia ni ejército para defen-

derla. El éxodo de Egipto y la permanencia en el desierto fueron relatados muchos siglos después, como desplazamientos de un ejército bien disciplinado. No obstante, todos estos informes tienen su utilidad, a condición de ser verificados y fechados por la crítica literaria e histórica: las investigaciones militares de un pueblo cambian con más rapidez que otras formas sociales, conforme a los modos de gobierno, a los progresos de los armamentos. Entre la conquista en tiempos de Josué y el sitio de Jerusalén por Nabucodonosor, pasó más tiempo que entre la guerra de Cien Años y la segunda Guerra Mundial y aunque es evidente que la evolución era más lenta en la antigüedad, sin embargo, durante aquellos seis siglos y medio la organización del ejército y el arte militar experimentaron numerosas y profundas modificaciones.

Es necesario, por consiguiente, considerar las instituciones militares de Israel conforme a su desarrollo histórico. Habrá también que tener en cuenta el carácter general de las fuentes de que disponemos: se trata de textos religiosos que por lo regular no se preocupan de la constitución del ejército ni de la técnica de la guerra. Si algunas veces, como sucede sobre todo en los textos antiguos, se interesan más directamente por esto, lo hacen de una manera que nos desconcierta: la guerra era en Israel una institución sacral con sus ritos propios, y la noción de la guerra santa se perpetuó, transformándose e idealizándose, hasta el fin del Antiguo Testamento. A lo largo de los capítulos que siguen vamos a describir primero las instituciones militares en su aspecto profano, reservándonos para el final el estudio de su carácter religioso.

## 1. *El pueblo en armas*

Entre los nómadas[1], el ejército no se distingue del pueblo: todo hombre en el vigor de sus fuerzas puede tomar parte en expediciones de pillaje — razzias — y debe estar dispuesto a defender contra el enemigo los bienes y los derechos de su tribu, bajo la dirección del *šeiḥ* o de un jefe valeroso. Por lo regular, cada tribu obra por cuenta propia, pero a veces varias tribus se unen para una acción común. Existen costumbres de guerra y reglas de combate, pero no hay organización militar estable. Es muy probable que sucediese esto mismo cuando Israel hacía todavía vida seminómada, pero resulta difícil reconocer la situación real a que se refieren las relaciones del Éxodo y de los Números. La imagen de un pueblo en armas que sale de Egipto, Éx 12,37; 13,18; 14,19-20, que marcha y acampa en el desierto en formación ordenada, Núm 1,3.20.22...; 2,1-31; 10,11-28, es reflejo idealizado de una época posterior en que el pueblo, ya unificado, era llamado a las armas en caso de peligro nacional. La historia de la conquista en el libro de Josué fue igualmente sistematizada con ventaja para todo Israel, pero ciertas secciones de este libro y los pasajes paralelos de Jue 1 dan una visión más real y muestran a las tribus o a grupos de tribus, Judá y Simeón, la casa de José, asegurándose independientemente su parte de la tierra santa; a lo cual hay que añadir las notas antiguas de Núm 32,1.16.39-42, referentes a la instalación de Rubén, Gad y Manasés oriental. En ninguno de estos casos se trata de un ejército organizado.

1. Cf. p. 32.



Algo mejor informados estamos sobre la época de los jueces. Cada tribu se implanta en su territorio y lo defiende contra las reacciones de los cananeos que habían sido desposeídos, contra los ataques de los pueblos vecinos o las razzias de los nómadas. Pero las tribus, unidas por el pacto sellado en Siquem, Jos 24, se ven a veces empeñadas en empresas militares comunes: Gedeón convoca no sólo a Manasés, su propia tribu, sino también a Aser, Zabulón y Neftalí, Jue 6,35, como también a Efraím, Jue 7,24, que se queja de que no se le hubiese llamado desde el principio, Jue 8,1. Según el relato en prosa de Jue 4,6s, Baraq moviliza a Zabulón y Neftalí contra los cananeos, pero el cántico de Débora, Jue 5,14s, enumera además los contingentes de Efraím, Benjamín, Makir e Isacar, y reprocha a Rubén, Galaad, Dan y Aser el haberse mantenido neutrales. Para vengar el crimen de Guibeá, toda la confederación israelita toma las armas, Jue 20, excepto las gentes de Yabes de Galaad, Jue 21,8s.

Así también Saúl convoca a «todo Israel» contra los ammonitas, 1Sam 11,1-11, y la victoria que reportan le proporciona la corona. Por fin se ha llevado a cabo la unidad política y el pueblo tiene un rey «que sale a su cabeza y combate sus combates», 1Sam 8,20. Saúl convoca a todo el pueblo para la guerra santa contra los amalecitas 1Sam 15,4, y congrega a «todo Israel» contra los filisteos, 1Sam 17,2,11; así van a la guerra los tres hermanos de David, 1Sam 17,13, dejando en Belén sólo a su anciano padre con David, que es demasiado joven para llevar las armas. Según 1Sam 23,8, el rey parece haber convocado incluso a «todo

el pueblo» para perseguir a David refugiado en Queila. Para la batalla de Guelboé, en que había de ser derrotado y muerto por los filisteos, Saúl había congregado a «todo Israel», 1Sam 28,4. Si se compara con la época de los jueces, las cosas han cambiado notablemente, pero la evolución ha tenido lugar sin ruptura. Los jueces eran «salvadores» designados por Dios para liberar a su pueblo; también Saúl es un jefe carismático animado del espíritu de Yahveh, 1Sam 10,10, y sobre todo 11,6, y su victoria contra los ammonitas se puede comparar con los éxitos militares que consagraban a los grandes jueces.

Para llamar el pueblo a las armas, el jefe, fuese juez o rey, hacía tocar el cuerno, Jue 3,27 (Ehúd); 6,34 (Gedeón); 1Sam 13,3 (Saúl), o bien enviaba propios a las tribus, Jue 6,35; 7,24. La embajada iba a veces acompañada de una acción simbólica: Saúl descuartiza un par de bueyes y envía los cuartos a todo el territorio de Israel con la siguiente amenaza: «Quienquiera que no marche en seguimiento de Saúl verá tratar de esta misma suerte a sus bueyes», 1Sam 11,7. Para levantar a todo Israel contra las gentes de Guibeá que habían abusado de su concubina hasta darle muerte, el levita corta el cuerpo en doce trozos y los envía a las tribus, Jue 19,29-30. En la época de los jueces, la respuesta a estos llamamientos depende de la decisión de cada grupo. El cántico de Débora insiste dos veces en esta libertad de alistarse, Jue 5,2.9, y se limita a reprochar o lamentar que algunas tribus no acudieran al llamamiento, Jue 5,15-17; cuando mucho maldice a Meroz, Jue 5,23, ciudad de Neftalí que no había seguido a su tribu, la primera en empeñarse en el asunto. Se puede amenazar a los que no cumplan su deber, Jue 21,55; 1Sam 11,7, pero no sabemos cuáles eran las sanciones que se aplicaban efectivamente. Según la tradición de Jue 21,6-12, la expedición contra las gentes de Yabes no es un castigo por su abstención, sino un medio de proporcionar mujeres al resto de los de Benjamín sin romper el juramento que ligaba a los combatientes.

A pesar de estas levas en masa, los efectivos eran poco considerables. En los relatos antiguos se introdujeron cifras exageradas. Según ellos, 400 000 hombres marcharon contra Benjamín, Jue 20,17; 300 000 israelitas y 30 000 judíos respondieron a la convocación de Saúl, 1Sam 11,8; 200 000 infantes le siguieron contra los amalecitas, 1Sam 15,4, etc. Otros textos, en cambio, son más sobrios: los contingentes de Zabulón y Neftalí no reúnen más de 10 000 hombres, Jue 4,10, y 40 000 parece ser lo más que se puede



esperar de la confederación de las tribus, Jue 5,8, que es también el efectivo de todo el ejército de Israel delante de Jericó, Jos 4,13. Y nótese que aun estas cifras son todavía simbólicas.

Los hombres se congregan en traje de campaña, *hălûṣîm*, literalmente «despojados, desembarazados», es decir, con hábitos cortos. Ellos mismos aportan su armamento, que es sencillo. Las armas ordinarias son la espada y la honda; los de Benjamín tenían honderos de primera clase, Jue 20,16. En tiempos de Débora no había «escudo ni lanza para los cuarenta mil de Israel», Jue 5,8. A comienzos del reinado de Saúl, los filisteos habían desarmado a Israel, y en la batalla de Mikmas sólo Saúl y Jonatán tenían espada y lanza, 1Sam 13,19-22. La lanza de Saúl se convierte en símbolo de su dignidad real, 1Sam 22,6; 26,7.16.22; 2Sam 1,6; cf. 1Sam 18,11; 19,9; su escudo es mencionado sólo en la elegía de David, 2Sam 1,21. A Jonatán, por el contrario, se le asocia con el arco, 1Sam 18,4; 20,20s; 2Sam 1,22. El casco de bronce y la coraza con que Saúl trata de armar a David producen un hermoso efecto literario, pero probablemente son un anacronismo.

La organización de este ejército es la misma que la del pueblo. La unidad es el clan, la *mišpâḥah*[2], que teóricamente (en realidad, la cifra era mucho más reducida) ofrece un contingente de mil hombres: compárese 1Sam 10,19 *('elep)* y 21 *(mišpâḥah)* y el empleo de «millar» por «clan» en Jue 6,15; 1Sam 23,23. El pueblo en armas son los «millares de Israel», Núm 31,5; Jos 22,21.30; Jue 5,8. Estos grupos los manda un «jefe de mil», *śar 'elep*, 1Sam 17,18; 18,13. Podían estar divididos en pequeñas unidades de cien hombres, 1Sam 22,7; cf. Jue 7,16, y de cincuenta hombres, 1Sam 8,12. El término *ḥămušîm* se explica a veces por una repartición del ejército en cincuentenas. Este término, fuera de Éx 13,18 y Núm 32,17 (corregido según las versiones), sólo se encuentra en Jos 1,14; 4,12 y Jue 7,11. Es más verosímil que el término designe a los guerreros formados en «cinco» cuerpos en las marchas y en los campamentos. De la misma manera que el árabe *ḫamîs*, «cinco», significa, según los lexicógrafos, el ejército compuesto de vanguardia, un cuerpo, dos alas y retaguardia. Recordemos la disposición del campo del desierto según Núm 2,2-31: cuatro divisiones, *dᵉgâlîm*, que rodeaban la tienda guardada por los levitas, lo que equivale a cinco unidades, con lo que conviene relacionar los *ḥămušîm* del campo madianita, Jue 7,11; y el orden de mar-

2. Cf p. 30.

cha de Núm 10,11-28: las divisiones de Judá y de Rubén, luego la tienda y los levitas, y por fin las divisiones de Efraím y de Dan, con que se pueden comparar los *ḥămušîm* de Éx 13,18; Jos 1,14; 4,12.

Se comprende que aquellas tropas mal armadas y poco adiestradas se aterrorizasen ante las plazas fuertes de Canaán, Núm 13,28; Dt 1,28; los carros revestidos de hierro, Jos 17,16-18; Jue 1,19; 4,13; 1Sam 13,5; 2Sam 1,6, y los campeones filisteos pesadamente armados, 1Sam 17,4-7. Pero los israelitas, en el primer estadio de la conquista, se aprovecharon de la dispersión de las fuerzas cananeas y del vacío dejado por la retirada de Egipto. Sus conquistas eran infiltraciones; se detenían en el límite de las llanuras que estaban defendidas por las plazas fuertes y por los carros, Jos 17,12.16; Jue 1,19.27-35. Cuando se relata con algún detalle la toma de una ciudad, se ve que había sido preparada con espionaje y lograda por traición o con estratagemas: Jericó, Jos 6; Ay, por otra parte ya en ruinas, Jos 8; Betel, Jue 1,23-25. Los islotes cananeos que subsistieron sólo desaparecieron poco a poco.

Las batallas en regla eran fatales para los israelitas, 1Sam 4,1-11; 31,1-7. Se compensaba la insuficiencia del armamento y la falta de formación militar atacando con una pequeña tropa de hombres valerosos, cf. ya los relatos del desierto, Éx 17,9; Núm 31,3-4. Los de Dan que van a conquistar un territorio no son más que 600, Jue 18,11, Saúl se escoge 3000 hombres en todo Israel para luchar contra los filisteos, 1Sam 13,2; y así, con 600 hombres, obtiene su primera victoria, 1Sam 13,15; 14,2. Estas tropas reducidas, pero bien manejadas por sus jefes se imponían a enemigos más numerosos o mejor equipados, con sus audaces ataques, con ardides de guerra o con emboscadas. Jonatán y su escudero atacan solos el puesto filisteo de Mikmas sembrando en él el pánico; los 600 hombres de Saúl caen sobre el enemigo, cuyos auxiliares «hebreos» desertan; los israelitas de la montaña de Efraím se juntan para perseguir a los filisteos, cuya derrota se convierte así en un desastre, 1Sam 14,1-23. Todavía es más típica la acción de Gedeón contra los madianitas, Jue 6,33-7,22: de los 32 0000 hombres que habían respondido a su llamamiento, despide a los que tienen miedo, y se queda sólo con 10 000; de éstos finalmente escoge a 300 y los divide en tres columnas. Se informa sobre la moral del enemigo, que es baja, y prepara cuidadosamente una operación nocturna. Las antorchas disimuladas en los cántaros hasta la señal del ataque, los toques de trompeta y el griterío de



guerra deben infundir pánico en el campo enemigo dando la sensación de un ejército numeroso. La estratagema da resultado: los madianitas pierden la serenidad y emprenden la fuga. Viene luego la explotación de la victoria: las gentes de Efraím, como en 1Sam 14,22, cortan la retirada a los fugitivos, Jue 7,23-25, y el pequeño ejército de Gedeón persigue a los supervivientes hasta las márgenes del desierto, Jue 8,4-12. Aunque este relato combina dos episodios distintos, da una idea justa de lo que fueron las guerras en la época de los jueces.

Finalmente, sucede también que los adversarios se ponen de acuerdo para confiar la decisión a un combate singular. De este uso entre los seminómadas cananeos tenemos ya un testimonio en la historia de Sinuhit, cuento egipcio del siglo XVIII antes de nuestra era. El desafío del filisteo a los israelitas, 1Sam 17,8-10, es la proposición explícita de un combate singular de que ha de depender la suerte de ambos pueblos. Las proezas individuales de los paladines de David, 2Sam 21,15-21, se pueden explicar de esta misma manera. Los campeones de estas luchas entre dos, que tenían lugar entre las tropas en orden de batalla, parecen haberse llamado *'îš habbenaym* «hombre del entre dos», del mano a mano, u «hombre de la lucha entre dos», 1Sam 17,4.23. El término no vuelve a estar atestiguado sino por la *Regla de la guerra*, descubierta en Qumrán, pero el sentido ha evolucionado: se trata de la infantería ligera.

En la guerra entre los partidarios de Saúl y los de David, Abner propone a Joab que se remitan a la lucha entre doce hombres selectos escogidos por cada parte, pero no se logra una decisión porque todos los campeones perecen juntos, por lo cual se traba un combate general, 2Sam 2,14s. Estas costumbres existían en las tribus árabes y se han conservado hasta la época moderna: en el momento más duro de la conquista de Argelia, el emir Abd-el-Kader propuso al duque de Aumale, enviado al frente de las tropas por su padre, el rey Luis-Felipe, que se pusiese fin a la guerra ora con un combate singular de los dos jefes en el frente de batalla, ora viniendo a las manos un número igual de soldados que cada uno designaría en su campo.

Este estudio de las instituciones militares antes de David no toma en consideración su aspecto religioso, que será examinado ulteriormente[3]. Con todo, no hay que olvidar, ni siquiera aquí,

3. Cf. p. 346.

que los guerreros de Israel se veían confortados por la fe en que Yahveh combatía con ellos y que podía darles la victoria, fuesen numerosos o no, 2Sam 14,6; 17,47.

## 2. *El ejército profesional*

Los adversarios de los israelitas, cananeos y filisteos, tenían tropas permanentes de infantería y de carros, compuestas por soldados de profesión, indígenas o extranjeros. Semejante organización militar era incompatible con el espíritu y las tradiciones de la confederación de las doce tribus. Es cierto que Abimélek reclutó mercenarios, Jue 9,4, pero también es cierto que sólo era israelita a medias y que ambicionaba un reino según el modelo de los cananeos. También Jefté reunió una banda de gente armada, pero esto tuvo lugar fuera del territorio de Israel, Jue 11,3. Sin embargo, los reveses sufridos en la lucha contra los filisteos, demostraron a los israelitas que un pueblo reclutado en masa no podía oponerse con eficacia a un ejército de profesión, menos numeroso, pero bien entrenado y dispuesto a cada momento a entrar en acción. La creación de tal ejército fue obra de los primeros reyes de Israel.

a) *Los cuerpos mercenarios.* Saúl comenzó a reclutar mercenarios: en cuanto veía un hombre bravo y valiente, trataba de ganárselo, 1Sam 14,52. Desde luego, escogió de preferencia hombres de su tribu, la de Benjamín, cf. 1Sam 22,7, pero también de las otras tribus, como al judaíta David, 1Sam 16,18s; 18,2, y hasta a extranjeros, como al edomita Doeg, 1Sam 21,8; 22,18. Nunca fueron numerosos, pues era preciso pagarlos, cf. Jue 9,4, y el reino de Saúl era pobre. David, después de su ruptura con Saúl, reclutó mercenarios por su cuenta: tuvo 400 hombres, 1Sam 22,2; luego 600, 1Sam 25,13, con los cuales pasó al servicio de los filisteos, 1Sam 27,2. Estos aventureros se quedaron con él cuando llegó a ser rey de Judá y de Israel, y su número fue aumentando al mismo tiempo que las victorias de David ampliaban su campo de reclutamiento y suministraban los recursos necesarios para el mantenimiento de los mercenarios. Eran de diversas procedencias; entre los treinta héroes de David, 2Sam 23,24-39, de que se volverá a hablar, había sobre todo gentes de Judá y de las comarcas vecinas, aunque también uno de Efraím, uno de Manasés, uno de



Gad y varios extranjeros, un arameo de Soba, un ammonita, el hitita Urías, marido de Betsabé, cf. 2Sam 11,38. Después de vencer a los filisteos, David reclutó entre ellos o entre sus vasallos un cuerpo de *kᵉreti* (cereteos) y de *pᵉleti* (peleteos), 2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23; 1Re 1,38.44. Tuvo también un contingente de 600 hombres de Gat, de Filistea, 2Sam 15,18s.

David, al proceder así, copiaba una institución de los principados cananeos y filisteos. Recientemente se ha propuesto la hipótesis de que el término especial que designaba a estos mercenarios, se ha conservado en las expresiones *yᵉlidê hâʿănâq*, Núm 13,22.28; Jos 15,14, y *yᵉlidê hârâpah*, 2Sam 21,16.18. La palabra *yâlîd* no significa «descendiente», sino «dependiente, siervo», y parece haberse aplicado a guerreros de profesión, que enajenaban su libertad para entrar en un cuerpo militar, en este caso el cuerpo de *ănaq* o el cuerpo de *rafah*, quedando todavía por determinar el sentido de estas palabras o nombres [4]. Los otros empleos de la palabra *yâlîd*, en la expresión *yᵉlidê bayt*, estarían de acuerdo con este sentido: se trataría de esclavos que disfrutan de una posición particular en la familia y que en Gén 14,14, aparecen aplicados a fines militares. Esta hipótesis es interesante, aunque por falta de textos suficientemente numerosos y claros, permanece incierta.

De todos modos, los mercenarios israelitas no tenían un estado civil de hombres libres. Estaban personalmente ligados al rey. Eran los «hombres» de Saúl, 1Sam 23,25-26, o de David, 1Sam 23 passim; 24,3s; 27,3.8..., los servidores, *ʿăbâdîm*, de Saúl, 1Sam 18,5 30; 22,17, o de David, 1Sam 25,40; 2Sam 2,17; 3,22; 11,9.11.13; 18,7.9; 20,6; 1Re 1,33. El rey premiaba sus servicios eximiéndolos de impuestos o de prestaciones, 1Sam 17,25, mediante donaciones de tierras u otorgándoles derechos sobre los diezmos, 1Sam 8,14-15. A la muerte del rey, pasaban a su heredero: los «servidores» de Saúl se convierten en servidores de Isbaal, 2Sam 2,12; 4,2. Estaban estacionados en la corte; durante el reinado de David, en Jerusalén, 2Sam 11,9.13; 15,14; 20,7; 1Re 1,33.

Constituían la guardia real [5]. No es fácil precisar su organización, que parece haber sido más bien fluctuante. Fuera del término general, *ʿăbâdîm*, y de indicaciones de origen étnico, los soldados que la componen reciben diferentes nombres, cuya relación es todavía incierta. La guardia personal de Saúl, y luego la de David, reciben el nombre colectivo de *mišmaʿat*, «los que obede-

4 Cf p 327
5 Cf p 179

cen, o que responden a la llamada», 1Sam 22,14; 2Sam 23,23. Bajo Saúl, su jefe es David; bajo David la manda Benayahu, que es a la vez, o después, jefe de los *k^ereti* y de los *p^eleti*, 2Sam 8,18; 20,23; cf. 1Re 1,38.44. Estos últimos parecen haber constituido entonces toda la guardia: sólo a ellos se los pone en paralelo con el ejército popular, 2Sam, 8,16; 20,23, como se hace con los *'ăbâdîm* en 2Sam 11,11. Por el contrario, en 2Sam 20,7, al lado de los *k^ereti* y *p^eleti* se menciona a los «paladines», los *gibbôrîm*. Pero los *gibbôrîm* parecen ser el equivalente de los *k^ereti* y *p^eleti* en 2Sam 16,6 comparado con 2Sam 15,18, y en 1Re 1,8.10 comparado con 1Re 1,38.44; los *gibbôrîm* figuran solos al lado del ejército del pueblo en 2Sam 10,7.

Entre estos «paladines» se distinguen por su valor dos grupos: los tres, cuyo jefe es Isbaal, 2Sam 23,8-12, y los treinta, mandados por Abisay, 2Sam 23,18.24-39. Su origen, en gran parte del sur de Judea, hace verosímil que fueran los más valerosos entre los compañeros de David a los principios y que desde la permanencia en Siqlag fueran constituidos en una compañía distinguida. A este propósito se ha recordado un texto egipcio que habla de una «tropa de treinta» en el séquito inmediato de Ramsés II.

A estos soldados, o por lo menos a una parte de ellos, se llama a veces *n^e'ârîm*, literalmente los «jóvenes» y en sentido militar, los «cadetes». Acompañan a David en su fuga, 1Sam 21,3.5; 25,5s, y no se ve nada que los distinga de los «hombres» de David, 1Sam 25,13.20. Saúl también tenía a los suyos, 1Sam 26,22. Los «cadetes» de David y de Isbaal, hijo de Saúl, se afrontan en Gabaón, 2Sam 2,14, y en el mismo pasaje, 2Sam 2,12-13, son llamados los *'ăbâdîm* de David. Los «cadetes» de 2Sam 16,2 parecen ser los mismos que los soldados de la guardia que acompañan a David en su fuga, los mercenarios de 15,18, los *gibbôrîm* de 16,6; cf. también 2Sam 4,12. Más tarde nos encontramos con los «cadetes» de los jefes de distrito, distinguidos del ejército nacional, 1Re 20,14-19. Aunque en algunos casos hacen el papel de escuderos, 1Sam 20,21s.35s; 2Sam 18,15, no parece que sean jóvenes reclutas por oposición a los veteranos: cuando el término tiene una acepción propiamente militar, designa sencillamente soldados de profesión; cf. también Neh 4,10. En sentido militar se empleaba ya el término en cananeo, habiendo pasado luego al egipcio, donde *na'aruna* designa un cuerpo de ejército, reclutado quizás en Canaán.

Finalmente, cerca de Saúl se encuentran también los *râṣîm*, los «corredores», 1Sam 22,17, cuyo jefe es probablemente el edomita



Doeg, 21,8 (corregido). Se los llama *'ăbâdîm* y en este texto son los ejecutores de las venganzas del rey, como lo son los *n^e'ârîm* en 2Sam 4,12. Forman una guardia personal, un pelotón de escolta[6], como los cincuenta corredores que precedían a Absalón y a Adonías cuando simularon adoptar un tren regio, 2Sam 15,1; 1Re 1,5. Figuran quizá con el mismo título al lado de escuderos, *šâlîšîm*, en la historia de Jehú, 2Re 10,25. Desempeñan, junto con los mercenarios carios, la guardia del palacio de Jerusalén, donde hay una sala de los corredores y una puerta de los corredores, 1Re 14,27-28; 2Re 11,4.6.11.19. Son bastante numerosos para que se los pueda dividir en centurias.

Saúl utiliza a sus guardias contra los filisteos, 1Sam 18,27.30; cf. 23,27, y para perseguir a David, 1Sam 23,25s, pero la eficacia del ejército profesional sólo se manifestó realmente en el reinado de David. Con sus mercenarios tomó a Jerusalén, 2Sam 5,6, derrotó a los filisteos, 2Sam 5,21; 21,15. Se recordaban las ilustres acciones de sus paladines, 2Sam 21, 15-22; 23,8-23. Estas tropas de profesión están bajo un mando especial y se distinguen de los contingentes que en circunstancias graves suministran Israel y Judá. En la lista de los funcionarios de David hay dos militares, Joab, que manda el ejército, y Benayahu, que manda a los cereteos y peleteos, es decir, la guardia, 2Sam 8,16.18; 20,23. El relato detallado de la guerra ammonita ilustra la relación entre estas dos fuerzas: la guardia y todo Israel están movilizados, 2Sam 11,1; pero, delante de Rabbá de los ammonitas, Israel y Judá acampan en tiendas, mientras que la guardia está en campo raso, 11,11; la guardia es la que lanza los ataques, 11,14-17; 12,26, los contingentes de Israel y de Judá están en reserva y dan el asalto final, 12,29. El mismo dispositivo se halla en las guerras arameas bajo Acab: los «cadetes» de los jefes de distritos, soldados de profesión, son enviados los primeros y desencadenan el ataque y luego Israel, es decir, el ejército nacional, sale detrás de ellos y persigue al enemigo, 1Re 20,15-20.

Este último texto nos recuerda que el ejército de profesión existió todavía largo tiempo después del reinado de David. Ya hemos señalado los «corredores» de Roboam, 1Re 14,27-28, los de Jehú, 2Re 10,25, los «corredores» y los carinos bajo Atalía, 2Re 11,4. Las fortalezas erigidas por Roboam estaban ciertamente ocupadas por soldados de profesión, 2Par 11,11-12. Según 2Par

6 Cf p 179.

25,6s, Amasías, rey de Judá, reclutó mercenarios en Israel, y los anales de Senaquerib señalan los auxiliares de Ezequías que desertaron en ocasión del asedio de 701 a.C. Es la última mención cierta que poseemos de estas tropas mercenarias.

b) *El arma de los carros.* Los israelitas, al establecerse en la tierra prometida habían tenido que habérselas con los carros de guerra de los cananeos y de los filisteos, Jos 17,16-18; Jue 1,19; 4,13; 1Sam 13,5; 2Sam 1,6. En efecto, a partir del segundo milenio antes de nuestra era, el arma de carros, la carrería, había llegado a ser un elemento esencial, a veces el elemento principal, de los ejércitos del Oriente próximo. Las recetas para la cría de caballos y para la construcción de carros de dos ruedas, ligeros y resistentes, habían sido introducidas del norte por elementos indoeuropeos que contribuyeron a la formación del Estado de Mitanni en Mesopotamia del norte. Desde allí no tardó esta arma en propagarse entre los hititas, en Mesopotamia, en Egipto, en Siria y en Palestina. Todo pequeño Estado cananeo tuvo sus carros y sus carreros o aurigas, que llevaban nombre indoeuropeo, los *maryannu*. Los principados de los filisteos y de los otros «pueblos del mar» que se asentaron en la costa de Palestina, y los nuevos Estados arameos que se fundaron en Siria tuvieron también pronto sus tropas de carros.

Los israelitas, probablemente por razón de su pobreza — costaba caro constituir y mantener un cuerpo de carros —, siguieron con cierto retraso esta importante evolución de los métodos de combate. Después de su victoria contra los arameos de Soba, David mandó desjarretar los tiros que había capturado, cf. Jos 11,6-9; 2Sam 10,18, conservando, sin embargo, un centenar de ellos, 2Sam 8,4. Si procedió de la misma forma con las ciudades cananeas que logró anexionar a Israel, pudo constituirse así una pequeña fuerza de carros, sin importancia en comparación con las tropas de infantería y que no aparece nunca en los relatos de sus campañas. Sólo se hace notar que Absalón y Adonías, cuando conspiraban por el trono, salían en carro, precedidos de «corredores», 2Sam 15,1; 1Re 1,5.

La gran innovación militar de Salomón fue la creación de un potente cuerpo de carros. Llegó a eclipsar a los mercenarios de a pie, de los que no se hace mención bajo su reinado. No es que desapareciesen, pero fueron relegados a posición secundaria: con esto se transformaba radicalmente la situación del reinado de David.



Como Salomón no hizo personalmente conquistas, hubo de constituir a costa de dinero sus tropas montadas. Según el difícil texto de 1Re 10,28-29, parece ser que compró los carros en Egipto (donde fabricaban excelentes) y los caballos en Cilicia (cuyas remontas eran famosas). De esta manera poseyó 1400 carros y 12 000 caballos, según 1Re 10,26. El número de carros resulta verosímil: en la batalla de Qarqar, el 853 a.C., Acab de Israel alineará 2000 carros, y el rey de Damasco tendrá 1200. Pero la cifra de los caballos parece exagerada: según los documentos figurados y los textos extrabíblicos, cada carro exigía sólo tres caballos, dos enganchados y uno en reserva. Los 12 000 caballos provienen quizá de una tradición que evaluaba en 4000 el efectivo de los carros de Salomón, 2Par 9,25; cf. la glosa de 1Re 5,6.

Estas tropas estaban acantonadas en Jerusalén, donde existía una puerta de los Caballos, 2Re 11,16, y en las «ciudades de carros», 1Re 10,26. Estas «ciudades de carros y de caballos» o «ciudades de guarnición» están enumeradas en 1Re 9,15-19: eran Hasor, Meguiddó, Guézer, Bet-Horón de Abajo, Baalat y Tamar. Estas plazas, fortificadas con el trabajo de fonsadera, 1Re 9,15, defendían las grandes vías de acceso hacia el centro del reino, y estaban situadas cerca de llanuras, donde pudiesen maniobrar los carros. Las cuatro primeras de las ciudades mencionadas — éstas por lo menos — eran antiguas ciudades de corte cananeas que habían dispuesto de carros: Salomón continuaba sencillamente una tradición. Al mantenimiento de esta caballería se proveía mediante entregas de cebada y de paja realizadas por los prefectos de Salomón, 1Re 5,8. Las excavaciones de Meguiddó nos han revelado el aspecto que ofrecían aquellas ciudades de carros: una parte de la ciudad está ocupada por grandes cuadras con pesebres individuales, que daban a patios en los que se hallaba el abrevadero y que servían de picaderos. Las cuadras que se han descubierto en Meguiddó podían contener 450 caballos.

Los carros egipcios iban montados por dos hombres, el cochero y el combatiente; los carros hititas tenían un cochero, un combatiente y un escudero; su número fue reducido a dos en los Estados neohititas. En Asiria, en la época contemporánea de la monarquía israelita, la dotación se componía de tres hombres, efectivo que se elevó a cuatro entre Teglat-Falasar III y Asurbanipal, volviendo luego al número de tres. Al «tercero» se le llamaba en acádico *šalšu (rakbu)* o *tašlišu*. Los carros israelitas tenían también tres ocupantes: el cochero, llamado sencillamente *rakkâb* o «ca-

rrero» en 1Re 22,34, el combatiente y el «tercero», *šalîš*, 1Re 9,22; 2Re 10,25. El escudero del rey tenía una dignidad especial y era como un ayudante de campo [7].

Al dividirse el reino a la muerte de Salomón, las principales guarniciones de carros, Hasor, Meguiddó, Guézer y probablemente Bet-Horón de Abajo, quedaron en poder de Israel. Judá no conservó sino pocas tropas montadas y no consta que Roboam estableciera tales tropas en las nuevas plazas que fortificó. Sin embargo, los caballos de Judá son asociados a los de Israel en la guerra contra Moab, 2Re 3,7, y los carros de Joram son derrotados por los edomitas, 2Re 8,21. La carrería de Judá parece haberse desarrollado en el siglo VIII. Entonces decía Isaías: «Su país está lleno de caballos e innumerables carros», Is 2,7, y maldecía a los que ponían su esperanza en los caballos y en la abundancia de carros, Is 31,1; cf. 30,16; Miq 1,13; 5,9. Estos suministros de guerra venían de Egipto, cuya alianza se había procurado, Is 31,1-3, e Isaías parece condenar esta fiebre de armamentos. Al país no le acarreó ninguna ventaja: en el año 701, Senaquerib se apoderó de las ciudades de Judá, excepto Jerusalén, sin librar una sola batalla en que interviniesen carros. No parece que volviesen nunca a restablecerse las tropas montadas. En este sentido sólo se puede invocar el texto de 2Par 35,24, más extenso, y sin duda también más exacto que su paralelo de 2Re 23,30: Josías, herido en Meguiddó, fue sacado de su carro y trasladado a Jerusalén en su «segundo carro». Lo cual significa que el rey disponía de dos carros, pero no prueba que existiese un cuerpo de carros.

En el reino de Israel, al que correspondió la mayor parte de los carros de Salomón, y en el que se perpetuaban las tradiciones cananeas, las tropas de carros conservaron mayor importancia. Bajo Elá estaban divididas en dos cuerpos, uno de ellos mandado por Zimrí, 1Re 16,9. Según los anales de Salmanasar III, 2000 carros israelitas tomaron parte en la batalla de Qarqar. Sin embargo, los fracasos sufridos durante las guerras arameas debilitaron considerablemente esta arma. Quedaban carros en Samaría, 2Re 7,13; 10,2, pero no en cantidad, cf. 2Re 7,6, y en el momento más sombrío de estas luchas Joacaz sólo conservó diez carros, 2Re 13,7. Tales pérdidas no fueron nunca compensadas: Sargón de Asiria, que se jacta de haber capturado 300 carros en Hamat, no ganó más que 50 carros en su conquista de Samaría.

7. Cf. p. 178.



A comienzos del primer milenio antes de nuestra era, la caballería montada, empleada ya hacía tiempo por ciertos pueblos del norte y que seguirá siendo el arma principal de los escitas, hizo tímidamente su entrada en los ejércitos del Oriente próximo. En los bajo relieves de Tell Halaf, de principios del siglo IX a.C., se representan guerreros a caballo, y por la misma época se introdujeron elementos de caballería en el ejército asirio, pero las tropas de carros siguieron manteniendo la preponderancia. Fuera de los batidores montados, el ejército egipcio no tuvo nunca caballería. Tampoco la tuvieron los israelitas: el enviado de Senaquerib propone irónicamente a Ezequías darle 2000 caballos si halla jinetes que los monten, 2Re 18,23. En los relatos de la época monárquica, el término *pârâšîm*, traducido con frecuencia por «jinetes» o por «caballería» designa los tiros o las dotaciones de los carros. Pero sucedía también que se montaba a un caballo para huir más rápidamente, 1Re 20,20; Is 30,16; Am 2,15. Esto no excluye, como tampoco en Egipto, el empleo de jinetes como batidores o como mensajeros, 2Re 9,17s; cf. Zac 1,8-11. La descripción del caballo de guerra en Job 39,19-25 es de inspiración extranjera, como son también extranjeros los jinetes mencionados por Ez 23,6.12 (asirios); 38,4 (el ejército de Gog); Esd 8,22 y Neh 2,9 (persas). Por lo demás, todos estos textos son posteriores a la monarquía. Todavía mucho más tarde, en las primeras guerras macabeas, los judíos sólo opusieron infantes a la potente caballería de los griegos y a sus elefantes montados, 1Mac 1,17; 6,30s; 8,6; 2Mac 11,4; 13,2.15. Los relatos de la derrota de Betzacarías, 1Mac 6,29-47, y de la victoria de Jonatán contra Apolonio, 1Mac 10,73-83, son particularmente significativos. Un cuerpo de caballería judía no aparece sino bajo Simón, en 136-135 a.C., y todavía era poco numeroso, 1Mac 14,4.7. El ejército de Herodes contaba 6000 jinetes al lado de 30 000 infantes.

### 3. *El ejército de servicio obligatorio*

Hemos visto que, después de los acontecimientos del año 701 a.C., probablemente ya no se reorganizaron las tropas mercenarias y las tropas de carros del reino de Judá: costaban demasiado caras. La liberación y luego la defensa del territorio estuvieron encomendadas a un ejército de servicio obligatorio. Tal ejército es el único que aparece en los relatos de la toma de Jerusalén

por Nabucodonosor. No se habla de mercenarios ni de carros, sino únicamente de «hombres de guerra», *'anšê (ham)milḥâmah*, 2Re 25,4.19; Jer 38,4, o de *'oše milḥâmah*, 2Re 24,16. Se habla de los oficiales y de sus hombres, en 2Re 25,23s; Jer 40,7s, y también en los *óstraka* de Lakís, pero estos soldados, estos hombres de guerra, son judíos que han sido llamados a las armas y que una vez acabada la guerra deben volver a sus casas y a sus campos, Jer 40,10.

Según 2Re 25,19, Nabucodonosor hizo prisionero a un alto funcionario, a un *sârîs* [8], que estaba «a la cabeza de los hombres de guerra», que era quizás el comandante en jefe, quizás un administrador civil del ejército, un ministro de la defensa nacional, puesto que el mando supremo era ejercido por el rey en persona. Entre los cautivos, se hallaba también un escriba, *sôper*, «encargado de alistar al pueblo del país». Hay que relacionar con esto 2Par 26,11, en que el censo del ejército de Ozías corre a cargo del secretario Yeyel y de un *šôṭer* o comisario [9] llamado Maaseyahú. Según Dt 20,5-19, había varios *šôṭᵉrîm* que se encargaban del reclutamiento, probablemente en diferentes distritos. El mismo texto prevé cierto número de casos de exención: propietarios de una casa nueva que todavía no se ha estrenado, o de una viña que no ha dado todavía los primeros frutos, prometidos que no han contraído todavía matrimonio; según Dt 24,5, los recién casados tenían una prórroga de un año. La despedida de los cobardes, Dt 20,8, es quizás un aditamento inspirado en Jue 7,3. Estas reglas fueron aplicadas por Judas Macabeo cuando hizo la leva del ejército de liberación, 1Mac 3,56. La movilización afectaba a los hombres de 20 años en adelante, 2Par 25,5; cf. Núm 1,3; 28,2. La incorporación se hacía por grupos de familias, por tanto, por localidades, 2Par 17,14; 25,5, y se hacía distinción entre los contingentes de Judá y los de Benjamín, 2Par 17,14-17; 25,5. Los reclutas no aportaban las armas, como en tiempos pasados, sino que éstas les eran suministradas por el rey, 2Par 26,14.

Una vez incorporados, los hombres eran puestos a las órdenes de sus oficiales, *śârîm*. Dt 20,9. Éstos eran normalmente los jefes de familia o de clan, los *rôšê hâ'âbôt*, 2 Par 26,12. Sin embargo, el encuadramiento del ejército y su eficacia en el combate requerían un cuerpo de oficiales de carrera al servicio permanente del rey; formaba parte de sus *'ăbâdîm* o de sus *śârîm* 2Re 24,12.14; Jer 52,10; cf. 2Par 26,11. Como en tiempos de Saúl y de David, el rey

8. Cf. p. 177.
9. Cf. p. 221.



era el jefe supremo del ejército y tomaba efectivamente parte en la guerra, 1Re 22,29; 2Re 3,9; 14,11; 23,29; 25,4-5, aun cuando hubiera, como en tiempos de David, un general que mandaba las tropas, 2Par 26,11; quizá 2Re 25,19.

Las unidades eran de 1000, 100, 50 y 10 hombres. Esta jerarquía es referida a la época del desierto por Éx 18,21 y Dt 1,15. Un jefe de decena se menciona quizás a raíz de la caída de Jerusalén, aquel Ismael que se presentó con su diez hombres para asesinar a Godolías, Jer 41,1.2; cf. 15. En la historia de Elías figuran jefes de cincuentena, 2Re 1,9.11.13. Los jefes de centena y de millar aparecen en la estadística de 2Par 25,5 y la misma organización del ejército regular es referida a la época de David por 1Par 27,1, lo cual no es completamente arbitrario, puesto que las unidades de cien y de mil hombres existían ya en la época del pueblo en armas, 1Sam 22,7; 17,18, y en las tropas mercenarias, 2Re 11,4.

Fuera de estas indicaciones numéricas, son inciertos los nombres de las unidades. Según 2Par 26,11, el ejército estaba distribuido en *gᵉdûd*. La palabra designa en otros lugares un grupo de hombres armados, con frecuencia bandidos, 1Sam 30,8s; 2Re 13,20..., y a veces — y el sentido es parecido — soldados enviados para llevar a cabo una incursión en país enemigo, 2Re 5,2; 6,23; 24,2; finalmente — y aquí tampoco es muy distinto el sentido — un grupo de mercenarios, 2Sam 4,2; 2Par 25,9, cf. 13. El empleo de la palabra en 2Par 26,11, aplicada a las formaciones del ejército regular, es excepcional. Si este empleo es legítimo, se puede observar que, atendida la proporción entre el número de los jefes y el de los soldados en 2Par 26,12-13, cada oficial mandaba alrededor de 120 hombres. El *gᵉdûd*, la «compañía», será, pues, equivalente a la centuria. Una unidad superior parece haber sido el *degel*. Pese a los diccionarios y a las traducciones modernas, este término no significa estandarte o enseña, sino una división del ejército. Éste es el sentido que cuadra a Núm 1,52; 2,2-34; 10,14-25, que es también el sentido que dan las versiones antiguas y que vuelve a encontrarse en los papiros de Elefantina y en la *Regla de la guerra* en Qumrán. Únicamente se puede dudar acerca de la importancia de esta unidad. En el texto de Qumrán el *degel* tiene un millar de hombres, pero en los documentos de Elefantina debe ser todavía más bajo el número, puesto que hay varios *dᵉgâlîm* en la colonia.

Pero, según Núm 2 y 10, los hombres de las doce tribus no forman más que cuatro *dᵉgâlîm*, de modo que, aun dese-

chando las cifras colosales que se han indicado a este propósito, cada *degel* debe contar varios miles de hombres. Esto se confirma por la equivalencia propuesta anteriormente [10] entre el «millar» y la *mišpâḥah*.

Si *degel* tiene el sentido de «división», entonces quedan ya pocas pruebas de la existencia de estandartes o de enseñas en el ejército de Israel. Una sola vez, Núm 2,2, la palabra *'ôt*, «signo, señal, signo milagroso», puede significar el emblema o la enseña en torno a la cual acampaban los hombres del mismo clan; esta costumbre tiene plausibles paralelos entre los beduinos, pero la palabra en sentido de enseña militar no aparece con certeza sino en los manuscritos del mar Muerto, donde quizá sea traducción del latín *signum*. El *nes*, traducido a menudo por «bandera», no es propiamente una enseña, sino una pértiga o palo que se eleva sobre una colina en señal de movilización o de adhesión, Is 5,26; 11,10.12; 13,2; 18,3; Jer 4,6; 50,2; 51,12.27; cf. Éx 17,15; fuera de estos empleos en los profetas, la palabra no aparece nunca en los textos concernientes al ejército ni en los relatos de batallas. El mismo empleo está atestiguado entre los árabes, y se ha dado el caso de que el ingeniero Schumacher, que estaba haciendo unos trazados topográficos en Galilea, provocó, poco ha, la movilización de una tribu vecina por haber plantado en una colina un jalón de mira. El principal argumento en favor de las enseñas en el ejército de Israel, es, sobre todo, la analogía de los ejércitos orientales, todos los cuales tenían sus enseñas. Sin embargo, éstas llevaban por lo regular emblemas religiosos, que es lo que quizá retrajese a los israelitas de imitarlos. Se puede, no obstante, observar que el arca desempeñó un papel parecido en los comienzos de la monarquía. Pero de esto volveremos a hablar [11].

Este ejército nacional no se movilizaba sino en casos de guerra. Sin embargo, cuando quedaron muy reducidas, o desaparecieron, las tropas mercenarias, es probable que aun en tiempo de paz se conservase bajo las armas cierto contingente para proveer a la seguridad del territorio y al servicio de las plazas fuertes. Mas sobre esto carecemos de datos y no es fácil utilizar en este sentido el texto de 1Par 27,1-15, según el cual David repartió el pueblo en doce clases de 24 000 hombres, cada una de las cuales estaba al servicio del rey durante un mes del año: las cifras son exageradas y los nombres de los jefes de estas clases son los de los paladines de David, que tenían un oficio muy distinto. Seguramente este informe no se refiere a la época de David; puede aplicarse, dejando aparte cifras y nombres, a una época posterior, pero puede también ser una construcción libre del cronista, inspirada en las doce prefecturas de Salomón, cada una de cuales se cuidaba durante un mes del mantenimiento del rey, de sus gentes y de sus tropas, 1Re 5,7-8.

10. Cf. p. 295.
11. Cf. p. 347.



Según una tesis reciente, el ejército de servicio obligatorio debió de ser una innovación de Josías, y las noticias desparramadas por los Paralipómenos, que han sido utilizadas en las páginas precedentes, habrá que referirlas todas a su época. Esta conclusión es arbitraria. Es exacto que las tropas mercenarias perdieron su importancia y que quizá cesaron de existir a fines de la monarquía y que por entonces parece ser que el ejército de servicio obligatorio proveía por sí solo a la defensa del país. Pero este ejército existía ya antes, paralelamente a las tropas profesionales. Durante las guerras arameas se hace el censo de todo el «pueblo» al mismo tiempo que el de los «cadetes», 1Re 20,15, cf. 19. El pueblo de Israel y el de Judá se comprometen en la alianza entre Josafat y Acab, 1Re 22,4, como en la alianza entre Joram y el rey de Judá, 2Re 3,7. Así seguía manteniéndose la tradición del pueblo en armas, pero la leva en masa a la llamada de un jefe inspirado por Dios, había cedido el puesto a la movilización organizada por la administración real. El primer indicio de esta evolución aparece ya en tiempos de David: el censo ordenado por éste, 2Sam 24,1-9, tenía fines militares y equivalía a instituir quintas, iniciativa que fue condenada como abandono de las reglas de la guerra santa, como una profanación, cf. los v. 3 y 10. La inscripción de los nombres en una lista aparecía como una usurpación de una prerrogativa divina: sólo Dios lleva el registro de los que deben vivir o morir, Éx 32,32-33; un censo es un asunto sembrado de peligros, contra los cuales se deben tomar precauciones religiosas. Los nuevos textos de Mari explican este pasaje de la Biblia: «Cuando hagas el recuento, mediante el censo, de los hijos de Israel, cada uno de ellos pagará a Yahveh el precio del rescate de su vida, a fin de que con ocasión del censo no estalle sobre ellos ninguna plaga», Éx 30,12. David no había tenido en cuenta este derecho de Dios, por lo cual atrajo la peste sobre su pueblo, 2Sam 24,10-15. No obstante, la guerra se iba convirtiendo en un quehacer profano y así acabó por imponerse el régimen de las quintas.

No tenemos el menor motivo de dudar de que el tiempo de Asá se llevaron a cabo censos militares, 2Par 14,7, como también en tiempo de Josafat, 2Par 17,14-18, de Amasías, 2Par 25,5, de Ozías, 2Par 26,11-13; algunos detalles indican que el cronista utilizó fuentes antiguas. Sin embargo, hay que conceder que introdujo cifras inverosímilmente elevadas.

*Capítulo II*

# PLAZAS FUERTES Y GUERRA DE ASEDIO

Las antiguas ciudades de Canaán, cada una de las cuales era el centro de un minúsculo Estado [1], estaban rodeadas de murallas y defendidas por torres y puertas fortificadas. Las figuras que en los monumentos egipcios ilustran las campañas de los faraones del imperio nuevo, reproducen su aspecto exterior, y las excavaciones hechas en Palestina permiten estudiar el plan de estas defensas y la técnica de su construcción. Se comprende el temor que inspiraban a los invasores israelitas aquellas ciudades «muy fuertes», Núm 13,28, cuyas murallas se elevaban «hasta el cielo», Dt 1,28, aquellas «plazas fuertes cerradas por altas murallas, provistas de puertas y de barras», Dt 3,5. Cuando los israelitas, después de conquistar u ocupar tales ciudades, pensaron en restablecer sus defensas — cosa que no es atestiguada por la arqueología sino a partir de Saúl —, conservaron las construcciones que subsistían, reparándolas si era necesario. En los casos en que la destrucción había sido radical, reconstruían las murallas según nuevos métodos, que aplicaron también a las ciudades fundadas por ellos. Estas fortificaciones transformadas o construidas por los israelitas son las únicas que aquí nos interesan.

## 1. *Las plazas fuertes israelitas*

Toda ciudad, *'îr*, está normalmente rodeada por una muralla, distinguiéndose así de las poblaciones abiertas, *ḥâṣer*, cf. Lev 25,31.

1. Cf. p. 138.

Pero una ciudad defendida por sólidas construcciones se llama «ciudad de fortificación», *'îr mibṣâr*, cf. Jer 34,7 y otros muchos pasajes. Al abrigo de estas defensas se atrinchera toda la población en caso de peligro, Jer 4,5; 8,14. El Antiguo Testamento contiene listas y menciones aisladas de plazas fuertes, que ilustran parcialmente y para ciertas épocas el sistema de protección del territorio.

La primera preocupación de David después de la toma de Jerusalén fue rodearla de una muralla, 2Sam 5,9; hay que entender sencillamente que reparó la muralla jebusea. La Biblia no señala en su reinado ninguna obra análoga fuera de la capital, pero es muy seguro que puso también a otras plazas en condiciones de defensa, y los arqueólogos le atribuyen la construcción de fortificaciones en *tell beit-mirsim* y en Bet-Semés. Las guarniciones de carros de Salomón[2] estaban evidentemente estacionadas en las plazas fuertes, y en Meguiddó se han descubierto la puerta y las murallas contemporáneas de las cuadras.

Un pasaje de Par, que no tiene su paralelo en Re, contiene una lista de quince plazas fortificadas por Roboam, 2Par 11,6-10. Nada nos autoriza para referir este texto a la época de Josías, como ha habido quienes lo han propuesto. Es una buena información histórica, que se justifica en el reinado de Roboam: la campaña del faraón Sesonq en Palestina, 1Re 14,25, había demostrado que era necesario reforzar la defensa del territorio. Una línea de tales plazas fuertes protegía la vía que por las cimas de las montañas conducía del sur hacia Jerusalén y dominaba el desierto oriental: Jerusalén, Belén, Etam, Teqoa, Bet-Sur, Hebrón, Zif. Partiendo de Zif hacia el oeste, el frente meridional estaba protegido por Adorayim, Lakís y Gat. De Gat hacia el norte, las principales vías de acceso a la montaña de Judea viniendo del oeste estaban cerradas por: 1) Gat, Maresá; 2) Azeqá, Soko, Adulam; 3) Soreá; 4) Ayyalón. Estas fortalezas no jalonan las fronteras del reino, sino que están erigidas sobre las líneas de resistencia, en los puntos estratégicos más favorables; la lista es probablemente incompleta, puesto que sólo enumera las nuevas obras emprendidas por Roboam, sin tener en cuenta las ciudades que habían fortificado David y Salomón, y que siguieron subsistiendo.

El frente norte quedaba abierto, dado que el límite entre los reinos de Israel y de Judá fue en un principio indeciso. Basá de

2. Cf. p. 302s.



Israel trató de fortificar a Ramá, a menos de diez kilómetros al norte de Jerusalén, pero Asá de Judá lo desalojó de allí e hizo avanzar su propia frontera hasta Gueba de Benjamín, y Mispá, a la que puso en condiciones de defensa, 1Re 15,17-22. Restauró también otras plazas fuertes de Judá, según 1Re 15,23 y 2Par 14,5-6. Estaban en servicio bajo Josafat, que las guarneció de tropas, 2Par 17,2.19; 19,5. Ozías, fuera de sus obras en Jerusalén, 2Par 26,9, levantó fortines en el desierto y perfeccionó los medios de defensa, 2Par 26,10.15. Volveremos a tratar de estos últimos textos.

Paralelamente al renacimiento del arma de los carros en el siglo VIII[3], «Judá multiplicó las plazas fuertes», Os 8,14, y Senaquerib se jacta de haber sitiado y arrebatado 46 ciudades fortificadas de Judá. El relato bíblico dice igualmente que Senaquerib atacó las fortalezas de Judá apoderándose de ellas, 2Re 18,13, y menciona explícitamente a Lakís y Libná, 2Re 18,17 y 19,8, excepto Jerusalén, que se salvó por milagro. Efectivamente, un bajo relieve asirio muy interesante representa la toma de Lakís por Senaquerib. No consta hasta qué medida se repararon las destrucciones asirias. Las obras de defensa emprendidas en Jerusalén por Ezequías, 2Par 32,5; cf. Is 22,9-11, fueron continuadas por Manasés, 2Par 33,14, y no tenemos la menor razón de poner en duda esta información precisa del cronista. En todo caso es cierto que, poco antes de la ruina final del reino de Judá, el pueblo tenía puesta su confianza en las plazas fuertes, Jer 5,17, y que durante el sitio de Jerusalén dos ciudades resistían todavía a Nabucodonosor, Lakís y Azeqá, Jer 34,7; estas dos plazas se ven mencionadas también en un *óstrakon* hallado en Lakís y escrito en la misma coyuntura.

Las fortificaciones fueron arrasadas por el caldeo vencedor no sólo en Jerusalén, 2Re 25,10, sino también en todo Judá, Lam 2,2.5, y la arqueología confirma estas destrucciones. Las murallas de Jerusalén no fueron reconstruidas hasta los tiempos de Nehemías y las de otras ciudades lo fueron sólo en el período helenístico. Entre éstas se cuentan Guézer y Bet-Sur.

Acerca del reino del norte, la Biblia nos da muy pocos informes. Jeroboam I fortificó a Siquem y a Penuel en Transjordania, 1Re 12,25. Ya hemos recordado la tentativa fallida de Basá en Ramá, 1Re 15,17s. Bajo Acab, Jericó fue reconstruida y provista

3. Cf p. 304.

de una puerta, 1Re 16,34. Jehú, en su carta a los jefes de Samaría, 2Re 10,2, dice que tienen para ellos «una plaza fuerte». Con frecuencia se corrige el texto masorético poniéndolo en plural, pero parece que hay que conservar el singular; sólo se trata de Samaría. Ésta tenía un poderoso sistema de defensas, como lo prueban las excavaciones y los largos sitios que soportó, 1Re 20,1s; 2Re 6,24s; 17,5; 18,9-10. Fuera de la Biblia, la estela de Mesá habla de las ciudades de Atarot y de Yahás, «construidas», es decir, fortificadas, en Moab por Omrí y Acab. La penuria de informaciones bíblicas depende del origen judaíta de los libros históricos, pero no debemos engañarnos: el reino del norte tenía ciertamente un sistema de defensa no menos elaborado que el de Judá.

Mientras se dispuso de carros y tropas mercenarias, estos profesionales proveían al servicio de las plazas que, no obstante, no sabemos cómo estaba organizado. Solamente por 2Par 17,2.13*b*-19 nos enteramos de que Josafat estableció tropas en las ciudades fortificadas de Judá y que en Jerusalén tenía una guarnición y un cuerpo de oficiales destinados a formar los cuadros del ejército reclutado. Prescindiendo de las cifras, que son fantásticas, estas noticias pueden provenir de fuentes antiguas. Según 2Par 33,14, Manasés estableció oficiales en todas las ciudades fuertes de Judá, pero no se hace mención de tropas. Nos hallamos, pues, en un período posterior a la destrucción del poder militar de Judá por Senaquerib, y es posible que en aquellos últimos tiempos de la monarquía, el servicio de las ciudades hubiese quedado reducido a los cuadros que, mediante levas forzadas, según el ejemplo extremo y más antiguo de 1Re 15,22, proveían al mantenimiento en buen estado de las obras y, en caso de necesidad, las guarnecían con defensores tomados del mismo lugar. Del texto de 1Par 27,1-15 se ha deducido que las plazas fuertes estaban ocupadas por contingentes del ejército de reclutas que servían por turno durante un mes del año, pero son inseguros el sentido y el valor de este texto [4].

## 2. *Las fortificaciones*

Las indicaciones de la Biblia se pueden completar con las que suministra la arqueología acerca de los planos y el modo de construcción de las obras de defensa. Aparte el hecho de volver a utilizar las viejas fortificaciones cananeas, se distinguen dos tipos de fortificaciones israelitas: la muralla con casamatas y la muralla en estrella.

4. *Cf. p. 308.*



Una muralla con casamatas es una muralla a la que se adosan, alineados, cuartos ciegos que se llenaban de tierra o de cascajo, o que servían de depósitos. Su objeto era ensanchar la muralla y darle, por tanto, más resistencia economizando la construcción, como también proporcionar los almacenes necesarios a toda ciudad con guarnición. Se han descubierto hermosos ejemplos de este tipo en *tell beit-mirsim*, la antigua Debir, y en Bet Semés, que datan del reinado de David o de Salomón, en *tell qasîleh*, cerca de Jafa, que se remontan a la primera ocupación israelita, probablemente bajo Salomón, en Hasor y en Guézer, de la época de Salomón. Este género de fortificación parece ser originario del Asia Menor; en efecto, está atestiguado en los siglos XIV-XIII a.C. en Boghazköi y en Mersín, y un poco más tarde en las fortalezas de Senŷirli y de Carquemís. En Palestina fue generalmente reemplazado por el tipo de diente de sierra, pero todavía se halla un ejemplo magnífico de muralla con casamatas en Samaría, en el recinto del palacio construido seguramente por Acab en el siglo IX a.C.; otro muro con casamatas ha sido puesto recientemente al descubierto en Ramat-Raquel, exactamente al sur de Jerusalén, y que data de la misma época.

Los arquitectos cananeos, que procuraban seguir la línea de declive de la colina sobre la que estaba construida la ciudad, adoptaban un trazado curvo, o bien multiplicaban los salientes en las partes rectas de sus murallas, obteniendo así una serie de dientes de sierra. Este procedimiento fue adoptado como regla general en ciertas fortificaciones israelitas, aun en casos en que no lo exigía la configuración del terreno. La razón más obvia era la de obtener salientes que facilitasen más la defensa contra enemigos que llegasen al pie de los muros. Pero estos salientes eran, a veces, tan poco pronunciados que apenas aumentaban el campo de tiro, y la principal ventaja de tal procedimiento consistía en obtener una muralla más sólida sin aumentar su espesor: multiplicando los ángulos bien trabados y bien enraizados en el suelo, se protegían mejor contra los arietes y las zapas de los asaltantes. Meguiddó ofrece un buen ejemplo de esto; es probablemente posterior a Salomón: toda la ciudad estaba circundada por una muralla de 3,60 metros de ancho, compuesta de paneles de 6 metros de largo, alternativamente en entrante y en saliente de 50 centímetros. La

muralla de *tell en-naṣbeh* (= Mispá) sigue el mismo diseño, aunque con menos regularidad; se puede atribuir al reinado de Asá, cuando fortificó a Mispá, 1Re 15,22. Se encuentra un dispositivo análogo en *tell ed-duweir* (= Lakís). Estas murallas con salientes estaban reforzadas, de trecho en trecho, por torres, de las que en Mispá se han hallado hasta doce. En Guézer, en una muralla del siglo X-IX, los salientes interiores y exteriores no se corresponden, sino que se contraponen, lo que da lugar a un refuerzo de amplias torres a todo lo largo de la muralla. Estas obras de flanqueo, salientes o torres, se llamaban «ángulos», *pinnah*, 2Par 26,15; Sof 1,16; 3,6.

Tales murallas podían estar protegidas por un glacis que utilizase oportunamente la pendiente de la colina, como en Mispá, o por un antemural en declive, como en Lakís. En contraposición con el *ḥômah*, muro, este antemuro es el *ḥêl* de que hablan Is 26,1; Lam 2,8; Nah 3,8. El texto de 2Sam 20,15-16 es expresivo y no necesita ser corregido: en el sitio de Abel Bet-Maaká se amontona un terraplén que se apoya sobre el antemuro, *ḥêl*, y se cavan minas para hacer caer el muro, *ḥômah*.

No consta cuál fuera el remate de estas murallas. Conforme a un elemento encontrado en Meguiddó, nos figuramos almenas, lo cual halla cierta confirmación en representaciones asirias, pero es hipotética la relación con las murallas, de este elemento arquitectural de Meguiddó. La palabra *šemeš* pudiera significar «almena» en Is 54,12; Sal 84,12, pero puede también designar, conforme al sentido ordinario de «sol», resguardos de forma redonda, rodelas que se colocaban en la cima de los muros. Están representadas como coronando las murallas en el bajo relieve asirio de la toma de Lakís, que ilustra también los textos de Ez 27,11: «Colgaban sus escudos todo alrededor de tus murallas», y de Cant 4,4: «Tu cuello es como la torre de David... mil rodelas están colgadas de él.»

Todas las fortificaciones israelitas reveladas hasta hoy por las excavaciones fueron erigidas en la primera mitad de la época monárquica, en los siglos XI-IX, siendo difícil caracterizar las murallas del período siguiente. En gran número de ciudades, en las dos capitales y en las ciudades de guarnición, mientras existieron, se cuidaron y repararon las obras de defensa; en otras partes se fueron deteriorando. Entonces se contentaban con la mediocre protección que proporcionaban las fortificaciones medio en ruinas o la fila de casas construidas sobre sus escombros, apretadas las unas



contra las otras y ofreciendo así un frente sin interrupción. Sólo se conservaban algunos puntos de resistencia, las puertas, a veces alguna torre o algún baluarte. La mayor parte de las «46 ciudades fortificadas» de Judá, que Senaquerib conquistó el año 701, debían de estar débilmente fortificadas, y la arqueología no justifica más que la historia la confianza que los judíos del siglo octavo tenían puesta en sus «numerosas plazas fuertes», Os 8,14; Jer 5,17.

### 3. *Puertas fortificadas y ciudadelas*

La puerta era un punto especialmente fortificado. Un tipo clásico de las ciudades cananeas era la puerta en tenaza: dos o tres pares de pilastras en saliente en el hueco de la puerta daban lugar a estrechamientos de la entrada, a «tenazas». Su objetivo era fortalecer los muros y constituir obstáculos sucesivos. Los israelitas mantuvieron en servicio este género de puertas, con modificaciones o sin ellas, en Bet-Semés, Siquem, Meguiddó, Tirsá. Construyeron además obras semejantes en los comienzos de la época monárquica. Pronto se hicieron las pilastras más salientes que en las ciudades cananeas, dando lugar a garitas que podían servir para las guardias a ambos lados de la vía de acceso. Un ejemplo muy hermoso es la puerta salomónica de Meguiddó que, por excepción, contaba cuatro pares de pilastras; este plan se encuentra idéntico, y en la misma época, en Hasor y Guézer. Hay que notar que el mismo plan está previsto por Ezequiel para las puertas del templo, Ez 40,6-16. La puerta de Esyón Guéber, todavía en tiempo de Salómón, tenía tres pares de pilastras, como las de *tell en-naṣbeh* y la puerta más antigua de *tell beit-mirsim*. En algunos casos, en *tell en-naṣbeh* y en la puerta modificada de *tell el-fâr'ah* del norte = Tirsá, y más tarde en *tell ed-duweir* (Lakís), había banquetas adosadas al muro, lo cual hace inmediatamente pensar en los textos bíblicos acerca de los ancianos «sentados a la puerta» para juzgar los procesos o resolver asuntos municipales[5]. La puerta estaba ordinariamente flanqueada de torres, colocadas lateralmente o en saliente, y a veces estaba precedida de un bastión antes de la primera entrada, como en el caso de Meguiddó. El eje de la puerta era por lo regular perpendicular a la muralla, aunque en *tell en-naṣbeh* es paralelo,

5 Cf p 217

teniendo lugar la entrada en un amplio recorte de la línea fortificada.

A fines de la monarquía aparece un nuevo tipo que se anunciaba ya en la puerta salomónica de Meguiddó, con su antepuerta: es la puerta con acceso indirecto: un bastión disimulaba la entrada; había primero que pasar a lo largo de la muralla para penetrar luego en un patio donde se torcía en ángulo recto para atravesar la puerta sencilla, abierta en el muro de la ciudad. Este tipo está muy bien representado en *tell ed-duweir*. El desarrollo de este principio condujo a la puerta en zigzag, de lo cual suministra un ejemplo la última puerta de *tell beit-mirsim* y volverá a aparecer mucho más tarde en las ciudades orientales.

Además de las defensas que estaban constituidas por las puertas fortificadas y las torres de las murallas, las capitales tenían un segundo cerco con bastiones que aislaban el palacio real y sus dependencias. Era la acrópolis de la ciudad. El ejemplo más claro es el de Samaría, donde un muro con casamatas flanqueado de una torre maciza rodea el palacio y los almacenes. Jerusalén tenía algo equivalente en la ciudad de David, que era la antigua ciudadela de Sión, 2Sam 5,7.9. Rabbá de los ammonitas tenía también su acrópolis, a la que David dio asalto una vez que Joab se hubo apoderado de la ciudad baja, 2Sam 12,26-29. Otras ciudades tenían por lo menos una ciudadela construida en el punto más elevado, en la que se buscaba refugio para la última resistencia. Las excavaciones han revelado algunas de ellas, que datan de la época israelita, pero desgraciadamente están muy demolidas. La más antigua es la de *tell el-fûl* = Guibeá, que era la capital de Saúl; es una construcción rectangular, con un muro de casamatas y torres de ángulo. Otras se pueden reconocer en *tell zakariyah* = Azeqá, en *tell el-ḥesy* = Eglón (?), en *tell ta'annak* = Tanak. Tienen un trazado poligonal provisto de torrecillas y de contrafuertes.

Estas obras fortificadas en el interior de una ciudad reciben el nombre de *migdâl*. El término se suele traducir por «torre», y efectivamente designa torres o bastiones elevados sobre las murallas o cerca de las murallas en Jer 31,58; 2Par 14,6; 26,9.15; 32,5; Neh 3,1.11.25, que son todos textos tardíos. Pero en los textos más antiguos la palabra *migdâl* se traduce mejor por «ciudadela» o «castillo», en sentido del latín *castellum*. Así se explica la historia de Abimélek en Tebes: se tomó la ciudad, pero «en el interior de la ciudad había un fuerte, *migdâl*, donde se refugiaron todos los hombres y las mujeres, y todos los notables de la ciudad, etc.», Jue 9,50s. A la luz de este texto hay sin duda que interpretar la relación más difícil de la destrucción de Siquem, que precede inmediatamente, Jue 9,45-49: una vez tomada la ciudad, los habitantes del *migdâl* de Siquem se refugiaron en la cripta del templo de Baal-berit, donde fueron al fin quemados vivos; este *migdâl* es la ciudadela de Siquem, con un templo fortificado, el mismo que han dejado al descubierto las excavaciones en *tell balaṭa*, la antigua ciudad de Siquem. Se ha sostenido, sin embargo, que Migdal-Siquem representaba una localidad distinta de Siquem. Tales castillos se señalan también en Penuel, Jue 8,9.17 y en Yizreel, 2Re 9,17.



El sentido de castillos, el latín *castella*, debe también de convenir a los *migdâlîm* que Ozías hizo construir en el desierto, 2Par 26,10, lo mismo que Yotam, 2Par 27,4. Uno de estos fuertes aislados, quizás anterior a Ozías, se reconoce en *qedeirât*, cerca de Cades; su plano recuerda el de las ciudadelas de *tell zakariyah* y de *tell el-fûl*. Otro ha sido identificado recientemente en *ḥirbet gazza*, a 30 kilómetros al este de Bersabé. De la misma manera se explican también los nombres compuestos de *migdâl:* se trata de aglomeraciones que se agrupaban en torno a una ciudadela; se pueden comparar con nuestros toponímicos Castillo, Castel-, Castill-. Cuando el segundo elemento es un nombre divino, Migdal-El, Migdal-Gad, este «castillo» es sin duda un templo fortificado, como el de Baal-berit en Siquem.

Al mismo tiempo que estos *migdâlîm*, Yotam debió de construir algunos *bîrâniyyôt*, 2Par 27,4. Las dos palabras parecen ser poco más o menos sinónimas, con la diferencia de que la segunda pertenece a un lenguaje más reciente; cf. 2Par 17,12. Asimismo el singular *bîrah* está en lugar de *migdâl* en los textos recientes, para designar una ciudadela o el interior de una ciudad, como la ciudadela de Jerusalén bajo Nehemías, Neh 2,8; 7,2, y el mismo término califica en el extranjero la ciudadela o bien toda la ciudad fortificada de Susa, Neh 1,1; Dan 8,2 y con frecuencia en Est, así como la fortaleza de Ecbátana, Esd 6,2 *(bîrta'*, forma aramea).

En el palacio de Tirsá y en el de Samaría había una parte más fortificada que se denomina *'armôn*, 1Re 16,18; 2Re 15,25: era el torreón. La palabra en plural designa las habitaciones fortificadas de Jerusalén, Jer 17,27; Lam 2,7; Sal 48,4.14; 122,7, o de otras localidades, Am 1,4; 2,2.5, etc.

### 4. *La guerra de asedio*

Murallas y bastiones suministraban a las ciudades protección eficaz contra los asaltantes que no disponían más que de arcos y de hondas como armas arrojadizas. Éstos tenían que recurrir a la estratagema u optar por la lentitud del asedio.

*Con la estratagema nos encontramos en los relatos de la conquista.* Josué envía espías a reconocer las defensas de Jericó, quienes se ponen al habla con Rahab y se ponen de acuerdo con ella acerca de una señal, Jos 2: es aparentemente el resto de una tradición que explicaba por la traición de Rahab la toma de Jericó, pero que fue eclipsada por la tradición acerca de la caída milagrosa de las murallas. En cuanto a Betel, el texto es claro: los espías obtienen de un traidor la indicación de un paso por el que penetran los israelitas, Jue 1,23-25. En otras ocasiones se atraía a los defensores al exterior de la ciudad: ante los muros de Ay, los israelitas simulan la fuga, toda la gente de Ay los persigue y una tropa que Josué había dejado emboscada entra en la plaza y le pone fuego, Jos 8,3-22. Era una artimaña clásica que se renovó con éxito en Guibeá durante la guerra contra Benjamín, Jue 20,29-41, y de la que el rey de Israel tenía por sospechosos a los arameos que habían levantado el sitio de Samaría, 2Re 7,12. Finalmente, se daba también el caso de que un grupo de hombres decididos forzasen la entrada por sorpresa; parece ser que Jerusalén fue conquistada así por David, 2Sam 5,7-8: Joab debió de penetrar por el túnel que conducía desde la fuente hasta la ciudad.

Sin recurrir a estos subterfugios, un enemigo poderoso podía servirse de la intimidación para que una ciudad le abriese sus puertas o aceptase sus condiciones, cf. Dt 20,10-11. Los habitantes de Yabes de Galaad estaban dispuestos a rendirse a Nahás el ammonita si sus exigencias no hubiesen sido tan crueles, 1Sam 11,1s. Acab acepta las primeras peticiones de Ben-Hadad que acampa bajo los muros de Samaría, 1Re 20,1s. El enviado de Senaquerib trata de obtener la rendición de Jerusalén evocando la fuerza de los asirios, la inutilidad de la resistencia y los horrores del sitio, 2Re 18,17s.

Si la ciudad no caía por artimaña o por sorpresa, si las negociaciones fracasaban, entonces había que recurrir al asedio en regla. El campamento se plantaba frente a la ciudad, 2Sam 11,1; 1Re 16,15-16, etc., se bloqueaban los caminos, se ocupaban las



aguadas, cf. el texto tardío de Jdt 7,12.17-18, y se aguardaba a que el hambre y la sed acabasen por dominar a los habitantes, 2Re 6,25s; Jdt 7,20s. Los asaltantes hostigaban a los defensores apostados sobre las murallas, 2Re 3,25. Los sitiados intentaban aflojar el cerco efectuando salidas, 2Sam 11,17; 1Re 20,15-21, o bien, si daban la partida por perdida, buscaban la manera de escaparse, 2Re 3,26; 25,4.

*Si la resistencia se obstinaba demasiado o si se veía que iba* amainando, se aceleraba la decisión y se daba el asalto. Se amontonaba un terraplén contra la muralla, que constituía una rampa de acceso, los zapadores abrían una brecha; la operación está descrita a propósito del cerco de Abel Bet-Maaká bajo David, 2Sam 20,15-16. El término técnico usado para designar este terraplén es *solălah*, cf. también 2Re 19,32 (Senaquerib en Jerusalén); Jer 32,24 y 33,4 (los caldeos en Jerusalén), y los textos de Ezequiel que citaremos más adelante. Se intentaba también pegar fuego a las puertas, Jue 9,52. Los asaltantes, llegados al pie de la muralla, estaban expuestos a los tiros de los defensores, que redoblaban los esfuerzos en aquel momento crítico: en Tebes, Abimélek fue muerto por una muela de molino arrojada por una mujer, Jue 9,53. Pero la resistencia no disponía más que de estos medios de fortuna o de armas ordinarias. Es cierto que, según 2Par 26,15, Ozías «hizo en Jerusalén máquinas de guerra inventadas por los ingenieros, para ser colocadas en los castillos y en los ángulos y, mediante ellas, lanzar flechas y grandes piedras». En esto se ha querido ver una especie de artillería, ballestas y catapultas, y al no hacer a Ozías el honor de inventos que no poseían los mismos asirios, se ha negado el valor histórico de este texto. Pero en él se habla de una cosa muy distinta: estas «máquinas» consistían sencillamente en andamiajes dispuestos como saledizos sobre las cortinas y los bastiones, de donde los arqueros y honderos podían batir el pie de la muralla quedando ellos mismos al abrigo de los tiros. Era el equivalente de los matacanes de la arquitectura militar de la edad media. Efectivamente, tales dispositivos coronan las murallas en el bajo relieve asirio de la toma de Lakís. Los judíos no utilizaron máquinas para defender o atacar las ciudades antes de las guerras macabeas, en las que imitaron a los griegos contra quienes luchaban, 1Mac 6,20.51-52; 11,20; 13,43s.

Las reglas religiosas de la guerra de asedio están consignadas en Dt 20,10-20. Cuando se trata de una ciudad en territorio extranjero, hay que comenzar por proponerle la paz: si la ciudad abre

sus puertas, la población será únicamente sometida a prestaciones de trabajo; si se niega, la ciudad será sitiada y sus hombres serán pasados a cuchillo; todo lo demás, personas y bienes, será tomado como botín. Cuando se trata de una ciudad cananea de la tierra prometida, todos sus habitantes deben ser entregados al anatema, sin que les quede lugar a opción. Durante el asedio de una ciudad, se deberán respetar los árboles frutales; todos los otros se pueden cortar para utilizarlos para las necesidades del sitio. Antiguamente no se observaron todas estas prescripciones, 2Re 3,19.25, ni hubo apenas ocasión de aplicarlas cuando fue dictado el Deuteronomio bajo Josías: ya no había cananeos que se hubiese de entregar al anatema, y los israelitas no ponían ya cerco a ciudades extranjeras, pues tenían bastante que hacer con defender las suyas contra los asirios.

Estos últimos eran maestros en poliorcética y sus monumentos dan una imagen viva de sus procedimientos de ataque. La ciudad embestida era rodeada de una circunvalación, se construían rampas de acercamiento por las que se hacía rodar las máquinas. Éstas consistían en reductos móviles que cobijaban a arqueros y a hombres encargados de manejar un ariete, es decir, una gran viga cuya cabeza estaba guarnecida de metal y que golpeaba la muralla. Los sitiados arrojaban sobre estas máquinas teas encendidas y piedras y procuraban paralizar los arietes por medio de grapas. Detrás de las máquinas, la infantería daba el asalto, cubierta por el tiro de arqueros que iban protegidos por manteletes tenidos por servidores. Los asaltantes penetraban por las brechas que habían abierto los arietes o escalaban las cortinas por medio de escalas. El bajo relieve de la toma de Lakís muestra en acción estos diferentes medios y los anales de Senaquerib dicen que este rey conquistó las ciudades de Judá «con la ayuda de rampas de tierra apisonada, con arietes que se arrastraban hasta cerca de los muros, con ataques de infantería, con minas, brechas y zapas». Los textos bíblicos suministran el vocabulario hebreo correspondiente. El colectivo *maṣôr* designa el conjunto de las operaciones de asedio. Ya hemos visto que *solălah* significaba la rampa. Ésta, a fin de permitir el paso de las máquinas, estaba revestida de piedras o de rollos de madera, Jer 6,6. La circunvalación o el atrincheramiento es el *dâyeq*, el mantelete o gran escudo de sitio es la *ṣinnah*, los arietes son los *kârîm*. Ezequiel recibe de Dios la orden de remedar el cerco de Jerusalén representándola con un ladrillo y construyendo contra ella un atrincheramiento, elevando una rampa, instalando arietes, Ez 4,2. En otro lugar el profeta presenta a Nabucodonosor echando las suertes para marchar contra Jerusalén «para colocar arietes contra las puertas, levantar una rampa y construir un atrincheramiento», Ez 21,27. En el anuncio del sitio de Tiro, Ez 26,8-9, además de estos términos se encuentran dos palabras oscuras: «dirigirá contra tus murallas el golpe de su *q^ebol*», seguramente una especie de ariete, «demolerá tus castillos con sus *ḥărâbôt*», caso en que no cuadra el sentido ordinario de espadas y en que la palabra designa los arietes de cabeza puntiaguda o los picos de los zapadores, cf. Éx 20,25, donde la palabra tiene el significado de tijera.



### 5. *El abastecimiento de agua*

En caso de sitio no bastaba estar protegidos por sólidas murallas, sino que había que vivir dentro de ellas, y el abastecimiento de agua era un problema esencial. Pudo resolverse, puesto que Samaría resistió más de dos años a los asirios en 723-721, y en 587 Jerusalén resistió año y medio a Nabucodonosor. El hambre había entonces hecho estragos en Jerusalén, pero no se dice que faltase el agua, 2Re 25,3, como tampoco en Samaría durante un asedio por los arameos, 2Re 6,25. Cuando no se habían tomado precauciones, sobrevenía la catástrofe: en la historia de Judit, como el ejército de Holofernes había ocupado las fuentes al exterior de la ciudad, los habitantes de Betulia desfallecían de sed al cabo de treinta y cuatro días, Jdt 7,20-22 (no se menciona el hambre).

Este problema se había planteado ya a los cananeos, que lo habían resuelto en diferentes formas. Aquí sólo nos ocupamos de las instalaciones hidráulicas realizadas o reaprovechadas por los israelitas. Las ciudades estaban edificadas sobre colinas y, como en su interior no se hallaban fuentes, no había más que tres soluciones posibles, y a las tres hubo que recurrir: *a)* una galería que, arrancando del interior de la ciudad, pasaba bajo las murallas y llegaba hasta alguna fuente exterior; o, viceversa, un canal que partiendo de alguna fuente exterior condujera el agua hasta la ciudad; *b)* pozos profundos perforados en la ciudad hasta alcanzar la vena de agua; *c)* depósitos o cisternas para recoger el agua de lluvia.

*a)* Las galerías han sido señaladas por la arqueología en Jerusalén y en Meguiddó ya en la época cananea, en Gabaón en la

época israelita, en Etam y en Yibleam en fecha incierta. En Jerusalén, un túnel y un pozo en la roca descendían hasta la fuente de Guihón. Las excavaciones han dado con ellas y según una exégesis probable de 2Sam 5,8 es precisamente esta galería la que escaló Joab para entrar en la ciudad; la palabra *ṣinnôr*, que recurre en este texto, puede designar tal canal y se ha extendido convencionalmente para denominar instalaciones análogas. En Meguiddó, una galería cananea bastante rudimentaria fue reemplazada por una instalación más elaborada, que fue modificada varias veces durante la monarquía israelita: un gran pozo rectangular con dos tramos de escalera se prolongaba con una galería inclinada y luego con un túnel horizontal hasta la cámara de agua; cuando la fuente tenía su régimen normal, el agua refluía hasta el extremo del túnel horizontal, ya dentro del recinto de las murallas. La galería de Gabaón, que se ha logrado despejar recientemente, bajaba oblicuamente hasta la fuente; estaba perforada en forma de túnel, excepto la parte central, que era una trinchera profunda cubierta de losas. Todavía no han sido exploradas las obras de Etam y de Yibleam; la de Etam podría ponerse en conexión con las fortificaciones de la ciudad por Roboam, 2Par 11,6.

En Jerusalén, la configuración del terreno permitió al fin un sistema mucho más práctico. Habiendo abandonado la vieja galería cananea, los israelitas habían cavado a partir de la fuente de Guihón un canal en el flanco del valle del Cedrón, pero, como este canal estaba fuera de las murallas, en caso de sitio hubiese servido a los enemigos y no a los sitiados. Ante la amenaza de un ataque asirio, Ezequías hizo cavar un canal en forma de túnel bajo la colina del Ofel; desde la fuente de Guihón llevaba el agua a una piscina situada en el valle del Tiropeón y englobada dentro de la línea de las murallas. Fue un trabajo admirable que se conmemoró con una inscripción en la roca, que celebran 2Re 20,20; 2Par 32,30; Eclo 48,17, y que todavía funciona.

*b)* En otras partes se intentó alcanzar la vena de agua con pozos profundos perforados en el interior de la ciudad. En Bet-Semés, un pozo de 3 metros de diámetro descendía a más de 20 metros; había sido perforado por los cananeos y estuvo en servicio hasta fines de la época israelita. En la cresta de *tell ed-duweir* (Lakís), un pozo protegido por un entrante de la muralla alcanzaba el agua a una profundidad de 39 metros; probablemente cananeo de origen, fue utilizado hasta la ocupación de la ciudad por Nabucodonosor. En Guézer, una escalera de más de 40 metros



descendía a una cámara donde brotaba una fuente que también estaba situada en el interior de las murallas; el trabajo parece haberse hecho bastante temprano en el segundo milenio antes de nuestra era y es probable que sirviese todavía a comienzos de la época israelita. En Gabaón se ha descubierto recientemente un ancho pozo circular con una escalera que se prolonga con una galería inclinada y desemboca en una cámara donde el agua se rezuma de la roca; este pozo de Gabaón parece haber sido utilizado al mismo tiempo que la galería de extracción antes mencionada. Es todavía un misterio cómo descubrieron los ingenieros israelitas esas aguas profundas antes de emprender trabajos considerables de perforación. Quizá la fuente de Guézer fluía originariamente por el flanco de la colina. En Gabaón quizás había sido su primera intención realizar una instalación como la de Meguiddó, pero habiendo topado con aquel rezume se pararían allí; mas como el rendimiento así obtenido sería muy débil, cavarían después la galería que iba directamente a la fuente.

*c)* Finalmente, se podía también disponer depósitos y cisternas en el interior de la ciudad. Los progresos hechos en la preparación de enlucidos impermeables permitieron a los israelitas multiplicar las cisternas en conexión con las casas particulares o con los edificios públicos. Las excavaciones de *tell en-naṣbeh* y de Samaría muestran que las cisternas fueron especialmente numerosas a partir del siglo IX a.C. Éste era el único abastecimiento de aguas de que disponían estas dos ciudades en caso de sitio.

En Lakís se optó por construir un foso cúbico de más de veinte metros de lado y de profundidad, que debía recoger las aguas de todo un barrio y especialmente de las explanadas enyesadas próximas a la residencia del gobernador; estas obras enormes no se llevaron nunca a término. Datan de los últimos tiempos de la monarquía; hasta es posible que no se emprendiesen sino después del primer ataque de Nabucodonosor en 597, al mismo tiempo que se restauraban las fortificaciones.

*Capítulo III*

# EL ARMAMENTO

Tenemos pocas noticias sobre el equipo de los soldados israelitas. Pocas armas se han descubierto en las excavaciones, los textos no las describen y los nombres que les dan son poco precisos o tienen un significado incierto. Es verdad que las representaciones figuradas de Egipto y de Mesopotamia proporcionan analogías, pero no consta que los israelitas tuviesen siempre las mismas armas que sus enemigos.

## 1. *Armas ofensivas*

El arma ofensiva por excelencia era la *ḥereb*, que llegó a ser el símbolo de la guerra, Is 51,19; Jer 14,15; 24,10; Ez 7,15; 33,6, etcétera. La palabra designa a la vez el puñal y la espada, dado que las dos armas tenían la misma forma y no se distinguían arbitrariamente más que por su longitud. La *ḥereb* de Ehúd, Jue 3,16.21-22, es evidentemente un puñal, sea cual fuere el sentido preciso de *gomed* que indica su medida [1]. En todos los textos militares se puede traducir por «espada», pero no se debe olvidar que se trata de una espada corta, a lo sumo de 50 centímetros de longitud, como la de los asirios. La espada larga manejada por los pueblos del mar en las representaciones egipcias, y que se vuelve a encontrar en las excavaciones de Grecia o del mar Egeo,

1. Cf. p. 272.



no se emplea aquí. Sin embargo, quizá tuviese una de éstas el filisteo Goliat, la cual, según 1Sam 21,9-10, se conservaba envuelta en un manto y no tenía semejante. La espada se llevaba en una vaina, *nâdân* o *ta'ar*, 1Sam 17,51; 1Par 21,27; Jer 46,6; Ez 21,8-10, atada a la cintura, 2Sam 20,8.

Goliat llevaba además «entre los hombros» un *kîdôn* de bronce, 1Sam 17,6.45. Josué blandía la misma arma en el combate de Ay, Jos 8,18-26, Jeremías la atribuye a los invasores del norte, Jer 6,23 = 50,42. Se suele traducir por «venablo», pero la *Regla de la guerra*, descubierta en Qumrán [2], parece describir el *kîdôn* como una espada de codo y medio de largo y de cuatro dedos de ancho. Se ha lanzado la hipótesis de que este texto tardío se inspiraba en el *gladius* romano, y el sentido convendría también a los pasajes bíblicos: una especie de espada más larga y más ancha que la *ḥereb* colgada de un talabarte que se pasa «entre los hombros». Sin embargo, es más probable que el *kîdôn* fuese una cimitarra, un arpa, como se ven en las representaciones figuradas y como se han encontrado en las excavaciones. Ciertos detalles de la *Regla de la guerra* parecen referirse precisamente a esta arma. En los textos bíblicos el *kîdôn* aparece como un arma excepcional que, excepto en Jos 8, no se pone en manos de los israelitas. Según una hipótesis reciente, el nombre filisteo de cimitarra, el arpa griega, se habría conservado en la expresión «los hijos de *hrph*», 2Sam 21,16.18.20.22: se trataría de un cuerpo de ejército que tendría como emblema la cimitarra; la vocalización masorética y las versiones la habrían convertido en «los hijos de Rafa» (un nombre propio con artículo).

La pica, *romaḥ*, es mencionada con frecuencia, pero sin detalles que la especifiquen. Originariamente era una sencilla asta puntiaguda; no se tardó en adaptarle una cabeza de metal, fijada al mango con un regatón o una espiga. Era un arma para el cuerpo a cuerpo, cf. Núm 25,7-8. Figura en las listas de armas de 2Par 11,12; 14,7; 25,5; 26,14; Neh 4,10; Ez, 39,9, como ya en el antiguo canto de Débora, Jue 5,8. Según la *Regla de la guerra*, tendría siete u ocho codos de largo, pero en los tiempos bíblicos no debía de rebasar la talla de un hombre, como en Egipto y en Asiria. En la *Regla de la guerra*, al regatón que sujeta el hierro se le llama *seger;* este término vuelve a encontrarse, juntamente con *ḥănît*, en Sal 35,3, donde puede designar, *pars pro toto*, la pica misma.

2 Cf p. 356

De la *romaḥ* hay que distinguir la *ḥănît*, citada en textos generalmente antiguos. Parece haber sido una lanza más corta y más ligera, que servía entonces de arma arrojadiza, de venablo, cf. 1Sam 18,11; 20,33, donde no haría falta corregir el hebreo. Para equilibrar el peso de la cabeza y hacer más seguro el lanzamiento, la extremidad inferior estaba calzada con un talón de hierro, que permitía además fijar la lanza en tierra, 1Sam 26,7, y podía servir para golpear, cf. quizá 2Sam 2,23. Semejantes piezas se han encontrado en las excavaciones. Es el arma titular de Saúl, cf. todavía 1Sam 19,9; 22,6; 26,7s; 2Sam 1,6, forma el equipo de la guardia del templo según 2Par 23,9, de donde procede sin duda 2Re 11,10, pero no figura en las listas de armas y no aparece más que una vez en manos de un israelita, en un relato de guerra, 2Sam 2,23. Por el contrario, un «egipcio» va armado con ella, 2Sam 23,21, y también Goliat, 1Sam 17,7; 2Sam 21,19. La lanza de este gigante tenía un palo «como un *mânôr* de tejedor». Hasta ahora se había entendido que la comparación se aplicaba a las dimensiones de la lanza, que sería como un enjulio, pieza del telar en que se enrollan los hilos. Recientemente se ha propuesto una explicación mejor: el *mânôr* es la percha o listón de madera que sostiene el lizo con una serie de anillas. De la misma manera, la *ḥănît* de Goliat debía de tener una correa que se enrollaba en el asta y terminaba en una anilla, con la que se facilitaba el lanzamiento y se aumentaba el alcance. Este sistema fue muy pronto conocido por los griegos y por los egipcios, pero era ignorado por los otros pueblos del Oriente próximo; los israelitas describieron esta arma extranjera comparándola con un instrumento que les era familiar. Esta explicación confirma el empleo de la *hănît* como arma arrojadiza. Según la etimología, *śelaḥ* es igualmente un arma arrojadiza, y el sentido de dardo o jabalina cuadraría a 2Sam 18,14, corregido según el griego; cf. Jl 2,8, pero los otros textos dan únicamente el sentido general de arma que se tiene en la mano, 2Par 23,10; 32,5; Neh 4,11.17.

El arco, *qešet*, es una de las armas más primitivas, usada tanto en la caza como en la guerra, pero que en el Oriente próximo pasó por una evolución que se puede seguir gracias a los textos y a los monumentos. La simple madera elástica tendida con una cuerda fue luego reforzada con ligamentos, hasta que por fin se inventó el arco compuesto, ingeniosa combinación de madera y de cuerno que aumentaba considerablemente el alcance del tiro. Esta arma excelente fue propagada por los hicsos a mediados del segundo milenio a.C. y se aclimató en Egipto. Entre los israelitas, el arco



tuvo en un principio un empleo restringido en las guerras. Es el arma de Jonatán, 1Sam 20,20; 2Sam 1,22, y fue el arma propia de los jefes y de los reyes, 2Re 9,24; 13,15; Sal 18,35; 45,6. Pero el arco no es manejado por las tropas de Saúl ni por la guardia de David, por lo menos según los libros de Samuel; por el contrario, 1Par 12,2 menciona arqueros de Benjamín entre los paladines de David, informe que no se debe desechar a la ligera. En efecto, los descubrimientos, en Fenicia y Palestina, de cabezas de flechas que llevan escrito el nombre de sus dueños y que datan de los siglos XII-X, atestiguan que en aquella época, como ya dos siglos antes en Ugarit, había ya una clase de arqueros de profesión.

Es muy probable que el empleo del arco se generalizara en Israel con la introducción de los carros, cuya táctica excluía el cuerpo a cuerpo y exigía armas arrojadizas, 1Sam 31,3, comparado con 2Sam 1,6; 1Re 22,32-34; 2Re 9,24. Luego se proveería de ellos a los infantes, siguiendo sin duda el ejemplo de la infantería asiria. En el bajo relieve de la toma de Lakís por Senaquerib, las murallas aparecen defendidas por arqueros. Las estadísticas de los Paralipómenos no mencionan arcos para todo el ejército sino a partir de Ozías, 2Par 26,14; cf. Neh 4,7.10, pero los arqueros de Benjamín eran ya renombrados hacía mucho tiempo, 1Par 8,40; 12,2; 2Par 14,7; 17,17. En una serie de textos, el arco y la espada resumen todo el armamento y todo el equipo de guerra, Gén 48,22; Jos 24,12; 2Re 6,22; Os 1,7; 2,20; y la elegía de Jonatán compuesta por David servía «para enseñar el arco a los hijos de Judá», 2Sam 1,18, es decir, para su entrenamiento militar en general, cf. el mismo verbo en Jue 3,2, y en 2Sam 22,35.

A pesar de 2Sam 22,35 = Sal 18,35 y Job 20,24, no hubo nunca «arcos de bronce»; el término se explica por las guarniciones de metal que llevaban ciertos arcos. La cuerda se llama *yeter*, Sal 11, o *mêtâr*, Sal 21,13; las mismas palabras designan también las cuerdas de las tiendas, lo cual, sin embargo, no indica que ambas fuesen de la misma materia, puesto que el sentido fundamental es «tendedor» (algo que tiende o distiende). Los vecinos de Israel se servían de cuerdecillas de lino o de pelo trenzado, de intestinos y, sobre todo, de nervios de animales. No se tensaba el arco sino en el momento de la acción, apretando con el pie la parte interior de la madera apoyada verticalmente sobre el suelo: las imágenes egipcias ilustrarán este procedimiento que en hebreo se expresa con la fórmula «pisar el arco», *dârak qešet*, Is 5,28; 21,15; Jer 46,9; 50,14; Sal 7,13; 11,2, etc.

La flecha, *ḥeṣ*, tenía una guía de madera o de caña, de la que no se ha conservado en Palestina ningún ejemplar anterior a los romanos. Por el contrario, se han conservado numerosas cabezas de flechas. En un principio eran de bronce, luego más generalmente de hierro. Las formas fueron variando: flechas lanceoladas con ensanchamiento o sin él encima de la espiga con que se fijaban, empleadas exclusivamente al principio de la monarquía y que siguieron usándose siempre; luego flechas más cortas en losange con espiga o regatón de inserción, algunas de las cuales tenían un apéndice lateral que impedía extraer el proyectil de la herida; al final de la monarquía, flechas pesadas de corte triangular destinadas a atravesar las armaduras, y flechas con tres aletas, tipo procedente del norte, cuyo empleo se generalizó en la época helenística; entonces aparecieron también flechas planas espinosas. Se conocían flechas incendiarias, Sal 7,14, una de las cuales se ha encontrado en Siquem: las alas estaban horadadas con pequeños agujeros en los que se introducía estopas empapadas en aceite. Se llevaba el arco en la mano izquierda, las flechas en la derecha, Ez 39,3, o en un carcaj, *'ašpah*, Is 22,6; 49,2; Jer 5,16; Sal 127,5; Job 39,23.

Por fin, la honda, *qela:* una correa ensanchada hacia la mitad, la «palma» de la honda, 1Sam 25,29. Es un arma simple y primitiva, propia de los pastores, 1Sam 17,40, pero también un arma de guerra, 2Re 3,25; 2Par 26,14. Los benjaminitas tenían honderos de primera clase que, con la mano derecha o con la izquierda no marraban un cabello, Jue 20,16; cf. 1Par 12,2. Las piedras para la honda eran guijarros bien seleccionados, 1Sam 17,40, o preparados al efecto, 2Par 26,14. Se les daba la forma de gruesas olivas, y de ellas se han encontrado en las excavaciones. En la época helenística los honderos utilizaban también balas de plomo.

## 2. *Armas defensivas*

La más común de las armas defensivas era el escudo. Se le designa con dos nombres, *mâgen* y *ṣinnah*, y como estos dos nombres se mencionan juntos en una serie de textos, deben corresponder a dos clases de escudos. Según 1Re 10,16-17 = 2Par 9,15,16, el *mâgen* es mucho más pequeño que la *ṣinnah*, lo cual es confirmado por 1Sam 17,7.41; la *ṣinnah* de Goliat es llevada por un servidor, y también por Ez 26,8, donde la misma palabra designa el mantelete de asedio. Por esta razón el escudo va casi siempre asociado a la pica, *romaḥ*, 1Par 12,9.25; 2Par 11,12; 14,7; 25,5. Debía sin duda de parecerse al gran escudo envolvente de los asirios. El *mâgen* suele más bien acompañar a la espada y al arco, Dt 33,29; 1Par 5,18; 2Par 14,7; 17,17; Sal 76,4. El texto de 2Par 14,7 es particularmente instructivo: los judíos tienen *ṣinnah* y pica, los benjaminitas tienen *mâgen* y arco: nosotros distinguiríamos entre infantería pesada e infantería ligera. El *mâgen* era de forma redonda, como los escudos fijados a las murallas en el bajo relieve de la toma de Lakís; cf. también Cant 4,4. Los infantes y la caballería de los asirios estaban análogamente equipados. El bulto que reforzaba el centro del escudo y que correspondía a la empuñadura en el envés, está quizá mencionado en Job 15,26.



Los escudos de parada podían ser de bronce, 1Re 14,17, o chapeados de metal precioso, 1Re 10,16-17, cf. 2Sam 8,7, pero los escudos de uso corriente eran de cuero que se engrasaba, 2Sam 1,21-22; Is 21,5, y se teñían de rojo, Nah 2,4. Durante el reposo estaban resguardados con una funda, Is 22,6.

La palabra rara *šeleṭ* tiene un sentido parecido al de *mâgen:* los dos términos se usan paralelamente en Cant 4,4, y cf. Ez 27,11; en 2Par 23,9, *mâgen* glosa a *šeleṭ* de 2Re 11,10. Este último texto se refiere a 2Sam 8,7 = 1Par 18,7, que es análogo a 1Re 10,17, donde se emplea *mâgen*. Se puede, pues, traducir por «rodela». Únicamente ofrece dificultades el texto de Jer 51,11, que ha sugerido el sentido de «carcaj», pero correctamente se puede traducir: «Preparad las rodelas», cf. el mismo verbo en Zac 9,13.

El casco se denomina *kôba*, o *qôba'*, inconstancia de la pronunciación que revela el origen extranjero, no semítico, del nombre y de la cosa. Goliat lleva un casco de bronce, 1Sam 17,5, pero es dudoso que Saúl dispusiese de uno para probárselo a David, 1Sam 17,38. El casco forma parte del equipo de soldados extranjeros en Jer 46,4; Ez 23,24; 27,10; 38,5. No obstante, es una parte del armamento preparado por Ozías para sus tropas, 2Par 26,14. Se ha puesto en duda esta noticia, pero los defensores de Lakís están cubiertos con cascos en el bajo relieve asirio tantas veces mencionado. La única duda que queda es sobre si tales cascos eran de cuero o de metal. En las excavaciones de Lakís se ha encontrado la cimera de un casco de bronce, pero seguramente pertenecía a algún soldado de Senaquerib: en el mismo bajo relieve algunos de los asaltantes llevan casco con cimera.

Lo mismo que el casco, la coraza, *siryôn* o *širyôn*, es de origen

extranjero. Parece estar fuera de duda que los hurritas la introdujeron en el Oriente próximo, en la primera mitad del segundo milenio antes de nuestra era. Estaba formada por pequeñas chapas de bronce y más tarde de hierro, por «escamas» cosidas en tela o en cuero. Según los textos de Nuzu, se protegía de esta forma no sólo a los hombres, sino también a los caballos y hasta a los carros, detalle que puede explicar los «carros de hierro» de los cananeos en Jos 17,16; Jue 1,19; 4,3.13; cf. quizá Nah 2,4. Estas corazas fueron adoptadas por los egipcios y luego por los asirios, y pueden reconocerse en sus monumentos; en un principio formó parte del equipo de los carreros, pero luego la llevaron también los infantes, por ejemplo, los que atacaron a Lakís, en cuyo caso se puede, no obstante, dudar si lo que garantiza la protección son chapas de metal o lengüetas de cuero. Es cierto que Goliat llevaba ya una «coraza de escamas» *širyôn qaśqaśśîm*, 1Sam 17,5, pero se trataba de un extranjero y su armamento es excepcional en todas sus piezas: ya se ha hablado de su espada que no tenía semejante, de su lanza con correa de lanzamiento, y el v. 6 le atribuye también grebas, literalmente «frentes de pierna», de bronce, pieza de armadura que por aquella época no se encuentra en Oriente, sino únicamente en el mar Egeo. La coraza de Saúl es tan dudosa como su casco, 1Sam 17,38. En cambio, es normal que Acab en su carro llevase coraza, 1Re 22,34. Bajo Ozías se distribuyen cascos y corazas a las tropas que marchan al frente, 2Par 26,14, y bajo Nehemías están provistos de tal equipo los defensores de Jerusalén, Neh 4,10. En las excavaciones de Palestina se han encontrado escamas de bronce o de hierro que provienen de tales corazas. Los griegos y los romanos conocían esta armadura, aunque también tenían cotas de malla; los soldados de Antíoco Epífanes las llevaban, 1Mac 6,35, y en este sentido interpretan los Setenta la armadura de Goliat.

*Capítulo IV*

# LA GUERRA

## 1. *Sucinta historia militar de Israel*

Las primeras guerras de Israel fueron guerras de conquista: la tradición presenta al pueblo tomando posesión, con las armas y con la ayuda de Dios, de la tierra que le había sido prometida La derrota de Sión, rey de Hesbón, y de Og, rey de Basán, Núm 21,21-35, la campaña contra Madián, Núm 31,1-12, proporcionan un territorio a Rubén, a Gad y a la media tribu de Manasés. El libro de Josué describe la ocupación de la Cisjordania como una acción militar en tres acciones de gran envergadura; el pueblo, después de franquear el Jordán, se abre paso hasta el centro del país, Jos 1-9; se desbarata una coalición de cinco reyes cananeos del sur y queda conquistada toda la parte meridional del país, Jos 10; los reyes del norte son derrotados en Merom y sus ciudades caen en manos de los israelitas, Jos 11. Es muy cierto que esta descripción simplifica en gran manera la realidad, y que la acción de las tribus fue mucho más desparramada, más lenta y de éxito desigual, cf. Jos 15,13-17; Jue 1. Es cierto asimismo que los israelitas se infiltraron pacíficamente siempre que les fue posible, pero consta que también encontraron resistencias y que hubieron de superarlas con las armas en la mano.

Las guerras del período de los jueces y del reinado de Saúl fueron guerras defensivas, en primer lugar contra las reacciones de los cananeos y de los pueblos vecinos, en cuyo detrimento se había apropiado Israel de un territorio, y luego contra las invasiones de los filisteos que desbordaban su territorio costero. Por el contrario, el reinado de David fue un período de reconquista y

luego de expansión. Ignoramos en parte las razones de las guerras exteriores de David. La guerra contra los ammonitas estalló después del ultraje hecho a los embajadores de David, 2Sam 10,1-5, los arameos fueron atacados porque habían acudido en socorro de los ammonitas, 2Sam 10,6-19; cf. 8,3-6. No se conoce la ocasión de la guerra contra Moab, 2Sam 8,2, ni de la guerra contra Edom, 2Sam 8,13. De la bravata de los ammonitas y de la solicitud con que los arameos acudieron en su ayuda, se desprende que los Estados vecinos se inquietaban por el creciente poder de Israel, pero también que no tenían en gran consideración el valor de su nuevo jefe; es posible que las provocaciones de aquéllos y sus propios éxitos indujeran a David a una política de conquista en que no había pensado en un principio.

Estas conquistas fueron muy mal defendidas por sus sucesores. No hubo guerra alguna bajo el reinado de Salomón, que no reaccionó al verse desposeído, en parte, de Edom y de Aram, 1Re 11,14-25; los ammonitas se habían declarado independientes desde la muerte de David. El rey de Moab se rebeló a la muerte de Acab, sin que una expedición punitiva del rey de Israel sostenida por el rey de Judá y por su vasallo edomita, lograse hacerle volver a la obediencia, 2Re 3,4-27. Poco después Edom se emancipó del señorío de Judá, tras una desdichada campaña de Joram, 2Re 8,20-22.

Después del cisma, la frontera artificial que separaba a Israel y a Judá había sido causa de conflicto entre los reinos hermanos bajo Basá y Asá respectivamente, 1Re 15,16-22, luego bajo Joás y Amasías, 2Re 14,8-14, y finalmente bajo Acaz y Peqah (guerra siro-efraimita), 2Re 16,5; 2Par 28,5-8. Pero cada reino tenía bastante quehacer con defender su territorio contra el extranjero. Roboam evitó una guerra con el faraón Sesonq entregándole los tesoros del templo y del palacio, 1Re 14,25-26, y en adelante, hasta Josías, Egipto fue con frecuencia un enemigo, y a veces un aliado ineficaz. En la frontera filistea surgieron conflictos sobre los cuales estamos mal informados y en los que Judá resultaba ora victorioso, ora vencido. Tales conflictos se produjeron bajo Joram, 2Re 8,22; 2Par 21,16, Ozías, 2Par 26,6, Acaz, 2Par 28,18, Ezequías, 2Re 18,8. Las guerras con Edom por la posesión de Elat, 2Re 14,7.22; 16,6, tenían por objeto el mantenimiento de la ruta comercial hacia el mar Rojo y Arabia.

También el reino de Israel lindaba al sudoeste con los filisteos. Guibetón, plaza filistea que amenazaba a Guézer, fue sitiada por



Nadab y por Omrí, 1Re 15,27; 16,15. Todavía más tarde, Isaías presenta a Israel entre los filisteos y los arameos, que lo devoran, Is 9,11. Estos arameos de Damasco fueron durante largo tiempo amenazadores adversarios. Las guerras, que duraron durante casi todo el siglo IX a.C. con alternativas de éxito y aun más a menudo de reveses para los israelitas, tuvieron por primer objeto el resto de las posiciones arameas de David en Transjordania (se combatía delante de Ramot de Galaad, 1Re 22,3.19; 2Re 8,28; 9,1s) y los distritos de Galilea septentrional, 1Re 15,20; cf. 20,34. Dos veces los arameos pusieron sitio a Samaría, 1Re 20,1s; 2Re 6,24s. Hazael de Damasco intentó incluso dominar enteramente a Israel y casi lo logró, 2Re 10,32-33; 12,18; 13,3.7. La situación fue restablecida bajo Joás, 2Re 13,25, y bajo Jeroboam II, 2Re 14,25, una vez que los asirios hubieron quebrantado el poder de Damasco.

Pero los asirios fueron enemigos todavía más temibles. Cuando Salmanasar II apareció en Siria central, una coalición intentó detenerlo y, en 853 a.C. Acab participó con 2000 carros y 18 000 infantes en la batalla de Qarqar, en el valle del Orontes. Es curioso que esta única expedición lejana de un ejército israelita no esté mencionada en la Biblia y que sólo la conozcamos por documentos cuneiformes. Sólo una decena de años más tarde, en 831, se avino Jehú sin resistencia a pagar tributo. El siglo siguiente, con ocasión del segundo gran avance asirio bajo Teglat-Falasar III, Menahem se declaró vasallo en 738, 2Re 15,19-20, pero en 734-732 el rey de Asiria ocupó parte del territorio de Israel sin encontrar seria resistencia, 2Re 15,29. Finalmente, el año 724, Salmanasar V fue a poner sitio a Samaría que, no obstante haber sido hecho prisionero su rey, resistió hasta principios del 721.

Cuando tuvo lugar el ataque de Teglat-Falasar, los reyes de Aram y de Israel habían intentado asociar a Acaz de Judá a su lucha contra los asirios, pero como Acaz se negase, pusieron sitio a Jerusalén: fue la guerra «siro-efraimita». Entonces Acaz llamó en su ayuda a los asirios, con lo que Judá se convirtió, sin combate, en Estado vasallo, 2Re 16,5-9; Is 7-8. Ezequías trató de sacudir el yugo, aprovechándose de un movimiento general de revuelta contra Asiria y aliándose con los Estados de la costa y, más lejos aún, con Egipto y Babilonia; pero la réplica de Senaquerib fue terrible: en 701 se apoderó de todas las ciudades de Judá, a pesar de una resistencia de que dan testimonio los documentos asirios, las cuales fueron asignadas al rey de Filistea que se había mantenido fiel; sólo Jerusalén pudo salvarse, 2Re 18,13-19,37; Is 36-37. No se

sabe cómo repararon estas pérdidas Ezequías y su hijo Manasés: de todos modos, Judá siguió siendo vasallo de Asiria. Cuando el poder de ésta declinó, Josías sacudió el yugo y liberó no sólo el territorio de Judá, sino también parte del antiguo territorio de Israel, cf. 2Re 23,15-20. En esta coyuntura en que el dominio de Asiria estaba quebrantado en todas partes, es posible que no fuera necesario recurrir a las armas para esta reconquista. En todo caso la Biblia, preocupada únicamente de la política religiosa del rey, no habla de ninguna acción militar. Por el contrario, cuando el faraón Nekao subió para socorrer el último rey de Asiria, acorralado por los babilonios y los medos, Josías intentó detenerle en el paso de Meguiddó, en 609: no quería que sobreviviese Asiria ni que Egipto pusiera el pie en Palestina. Hubo una breve batalla en que Josías fue herido de muerte, 2Par 35,20-25, que da más detalles que 2Re 23,29-30. Nekao se anexionó a Judá, donde colocó a un rey vasallo, Yoyaquim. La dominación egipcia fue de corta duración. La derrota de los egipcios en Carquemís el año 605, puso a toda Siria y Palestina en manos de los babilonios y Judá quedó sometido a vasallaje. Yoyaquim trató de emanciparse, lo cual suscitó represalias por parte de Nabucodonosor; los acontecimientos se precipitaron: primer sitio de Jerusalén en 597, instalación de Sedecías, sublevación de éste, segundo sitio interrumpido pasajeramente por una intervención egipcia y, por fin, la destrucción de Jerusalén en 587, 2Re 24,1-25,21, y noticias dispersas en Jeremías. Los relatos bíblicos se interesan únicamente por la suerte de Jerusalén, si bien es cierto que las operaciones se extendieron muy lejos. Según Jer 34,1.7, Lakís y Azeqá resistían durante el sitio de Jerusalén. Las excavaciones de *tell ed-duweir* (Lakís) dan testimonio de las destrucciones que sufrió la ciudad durante las dos invasiones caldeas y de las obras de defensa que entre tanto se realizaron. Los *óstraka* que allí se han encontrado dan una idea de la actividad que se desplegó inmediatamente antes del segundo sitio: enlaces con Jerusalén, intercambio de señales entre las ciudades, envío de una misión a Egipto.

Si se abarca de una ojeada esta historia militar de Israel bajo la monarquía, se observa que la era de las guerras de conquista se abre y se cierra con David y que en lo sucesivo sólo hubo guerras de defensa, excepcionalmente para hacer volver a la obediencia a algún vasallo sublevado o para mantener abierta una vía de comercio, pero lo más a menudo para proteger o restablecer una frontera y, finalmente, para tratar de resistir a los grandes conquistadores. Incluso Acab en Qarqar y Josías en Meguiddó no pretendían sino proteger la integridad del país.



Después de haber pasado varios siglos sometidos a soberanos extranjeros, los judíos por fin se sublevaron. La revuelta estalló contra Antíoco Epífanes, quien queriendo unificar su imperio helenizándolo, negó a los judíos el derecho que se les había reconocido, de vivir conforme a su propia ley. La guerra de la independencia de los Macabeos fue, pues, una guerra religiosa, y todavía volveremos a tratar de este aspecto [1]. Aquí únicamente notaremos sus particulares caracteres militares. Fue, en primer lugar, una lucha de guerrillas, que tenían en jaque a las guarniciones de los Seléucidas y a las tropas enviadas en su socorro, pero pronto Judas Macabeo hizo llamamiento a todo el pueblo y organizó un ejército según las antiguas tradiciones de Israel, 1Mac 3,55-56. Fue, principalmente, una guerra abierta, extendiéndose las operaciones, a veces simultáneas, desde el sur de Hebrón hasta Galilea y desde la costa mediterránea hasta Transjordania; las plazas que resistían eran rápidamente arrebatadas gracias a los nuevos recursos de la poliorcética que los judíos habían aprendido de sus enemigos. Se recobró la libertad religiosa, 1Mac 6,57-60, pero Judas comprendió que no podía ser garantizada sino por la independencia nacional, y así continuó la lucha. Bajo su hermano Simón los judíos recuperaron por fin su autonomía y «el yugo de las naciones fue levantado a Israel», 1Mac 13,41.

## 2. *La dirección de la guerra*

Ya quedó dicho anteriormente cómo se conducía la guerra en la época del pueblo en armas, antes de David [2]. Ahora se trata de ver, en cuanto lo permiten los documentos, cuáles fueron la estrategia y la práctica seguidas por el ejército organizado de la monarquía.

No había declaración de guerra. Lo que más se le parece es el reto lanzado por Amasías de Judá a Joás de Israel: «¡Ven y midamos nuestras fuerzas!», 2Re 14,8. Esto es excepcional. Según las costumbres de la época, sólo después de haber establecido el campo en país enemigo y de haber hecho alarde de las propias fuerzas se ponen las condiciones; de no aceptarse, se romperán las

1 Cf p 355s
2 Cf p 294.

hostilidades, 1Sam 11,1s; 1Re 20,1s; cf. Dt 20,10-12[3], pero la guerra ha comenzado ya.

Los relatos de guerra no dan detalles acerca de la movilización. Dicen únicamente que el rey «reúne» al ejército o al pueblo, 1Re 20,1; 2Re 6,24, que los «recuenta» o les «pasa revista», 1Re 20,27; 2Re 3,6. La cosa era fácil tratándose del ejército de profesión, pero no lo era tanto para el ejército de reclutas. En tiempos del pueblo en armas se enviaban mensajeros o se tocaba el cuerno[4]. En la época siguiente algunos textos hacen suponer que se tocaba el cuerno y se izaba una señal, el *nes*[5]. En Jer 51,27 se describe la movilización de los pueblos contra Babilonia:

> ¡Levantad una señal en todo el mundo,
> tocad el cuerno entre las naciones!
> ¡Consagrad naciones contra ella,
> convocad reinos contra ella...
> Nombrad contra ella un comisario de reclutamiento!

Pero cuando se trataba de Israel, que solía sufrir más que emprender las guerras, el toque del cuerno y la señal izada son en los profetas anuncio de una invasión o de un peligro inminente, señal de alarma en sentido propio, llamamiento a las armas... o a la fuga, Jer 4,5-6; 6,1; Os 5,8; Am 3,6; cf. Jl 2,1. En la cita de Jer 51,27, «comisario de reclutamiento» traduce el término *ṭipsâr*, que es un simple calco del acádico *ṭupšarru*, «escriba», aquí el funcionario encargado del alistamiento, que es en hebreo el *sôper*, «el secretario que alistaba al pueblo del país», 2Re 25,19, o el *šôṭer*, «comisario» que, según Dt 20,5-8, proclamaba los casos de exención del servicio[6].

Según 2Sam 11,1 y su paralelo 1Par 20,1 «el tiempo en que los reyes se lanzan al campo» es el «retorno del año», la primavera[7]. En efecto, casi todas las campañas asirias, que están datadas con precisión, fueron lanzadas entre abril y junio; en la época neobabilónica las fechas se extienden hasta el otoño y, a veces, hasta el invierno, según las necesidades militares. Es natural que, cuando se podía, se escogieran los comienzos de la bella estación, pues los caminos estaban practicables, los transportes y los vivaques eran más sencillos; también el aprovisionamiento era más

3. Cf. p 321.
4 Cf. p 294.
5 Cf p. 307s.
6. Cf. p. 306.
7 Cf p 264s



fácil, pues se llegaba al país enemigo durante la recolección de cereales o inmediatamente después de ella. Esto tiene aplicación tratándose de un ejército profesional, pero tratándose de un ejército de alistamiento, debía resultar más difícil movilizar a los labradores durante el período de las grandes faenas agrícolas, de la recolección o de la sementera.

Acerca de la estrategia no disponemos de buenas informaciones. En caso de invasión, los hititas y los cananeos parecen haber tenido como norma atraer al enemigo lejos de sus bases y aguardarlo cerca de una plaza fuerte donde los carros lo atacaban por sorpresa, mientras que el grueso del ejército quedaba en reserva para explotar el éxito o para poder retirarse en buen orden. A este tenor se desarrollaron las batallas de Meguiddó contra Tutmosis III y de Qadés contra Ramsés II. Quizá ateniéndose a esta vieja doctrina, dejó Josías que Nekao avanzase hasta Meguiddó; después del fracaso del primer ataque guiado por el rey en persona, el ejército israelita se retiró, 2Re 23,29-30; 2Par 35,20-24.

Según 2Sam 11,11, en la guerra de David contra Ammón, el ejército nacional está *bassukkôt* con el arca, mientras que el ejército de profesión acampa delante de Rabbá. Según 1Re 20,12.16, Ben-Hadad y los reyes aliados se embriagan *bassukkôt*, mientras los embajadores negocian con Acab en Samaría y los cadetes hacen su salida victoriosa. La traducción recibida es «en las tiendas», es decir, en el campo plantado delante de Rabbá o de Samaría respectivamente. Recientemente se ha propuesto traducir «en Sukkot», entendiendo que Ben-Hadad o David habrían establecido en el valle del Jordán «una base estratégica avanzada», donde el grueso del ejército se mantenía en reserva. La hipótesis es interesante, pero no parece que estos viejos relatos reflejen una estrategia tan moderna. El texto de 1Re 20,1.12-13.20 supone que Ben-Hadad y su ejército están acampados muy cerca de Samaría. En cuanto a 2Sam 11,11, el contexto inmediato es favorable a la traducción ordinaria: Urías se niega a ir a su casa mientras el arca y el pueblo están bajo las tiendas y sus camaradas de la guardia acampan a la intemperie.

La guerra contra Moab, 2Re 3,4-27, ofrece un ejemplo de ataque indirecto: el rey de Israel, en lugar de atacar a Mesá en su frontera común, al norte del Arnón, toma al rey de Judá como aliado y, con un gran movimiento que tuerce a través de Judá y de Edom, invade por el sur el territorio moabita y avanza hacia la capital, destruyendo metódicamente todo lo que encuentra a su paso.

De menor envergadura fue el movimiento estratégico de David contra los filisteos, 2Sam 5,23.

También estamos mal informados sobre la táctica de combate. Ésta varió evidentemente según se empleasen o no los carros, según interviniera solo el ejército de profesión o el de alistamiento, o ambos a la vez. En este último caso los soldados de profesión estaban en primera línea y llevaban adelante el ataque, el pueblo servía de masa de maniobra, como sucedió en la guerra ammonita bajo David y en las guerras arameas bajo Acab [8]. En la guerra abierta, o cuando se trataba de sorprender a un campamento, el comandante dividía su tropa en tres cuerpos de asalto, Jue 7,16; 9,43; 1Sam 11,11; 2Sam 18,2; cf. los filisteos, 1Sam 13,17. En lugar de esta maniobra envolvente, se podía enviar un destacamento contra la retaguardia del enemigo. Un buen general cogido así de flanco, combatía en dos frentes, cuyos combatientes mantenían el enlace para prestarse mutuamente socorro, 2Sam 10,8-11.

Los bagajes, con guardias y juntamente con los hombres de reserva, se dejaban detrás de la línea de combate o en la posición de partida, 1Sam 17,22; 25,13; 30,24, cf. v. 9-10. Según el texto hebreo de 1Re 20,27 (la indicación falta en el griego y con frecuencia es descartada por los críticos), el ejército se aprovisionaba antes de la partida; para esto se surtía en los depósitos, los *misk^enôt* que, bajo Salomón, son mencionados junto con las guarniciones de carros, 1Re 9,19, al mismo tiempo que las ciudades bajo Josafat, 2Par 17,12. No consta cómo se atendía al aprovisionamiento del ejército en campaña. El joven David lleva granos tostados y panes a sus hermanos que están en la guerra, 1Sam 17,17, pero ordinariamente la tropa debía hallar los víveres en el país que atravesaba, gracias a las contribuciones aportadas por los habitantes, 2Sam 16,1s; 17,27.29; 19,33; o que se les exigían, Jue 8,4s; 1Sam 25,7-18. Un papiro egipcio hace viva descripción de estos mismos métodos empleados por el ejército egipcio en Canaán; pero sería expuesto utilizar este texto, comparado con 1Sam 25,18, para evaluar la ración cotidiana del soldado israelita.

De mantener las comunicaciones, se encargaban los enlaces, a pie, Jue 9,31; 2Sam 11,19; 18,19, o también enlaces montados, 2Re 9,17s. También se utilizaban señales ópticas: el *maś'et* es un fuego encendido sobre una altura, cuyo humo o cuyo resplandor se ven de lejos y dan una señal sobre la que se ha convenido de antemano,

8 Cf p 301.



Jue 20,38, o solamente una alarma, Jer 6,1. Un *óstrakon* hallado en Lakís se muestra muy explícito: «Observamos las señales *(mś't)* de Lakís según todas las indicaciones que ha dado nuestro señor, pues no podemos ver Azeqá»; existía, pues, un código para interpretar las señales así transmitidas. En la tradición acerca del éxodo y la permanencia en el desierto, la nube luminosa que manifiesta la presencia de Yahveh da las señales para las marchas y los campamentos del pueblo, al que se representa como un ejército en campaña, Éx 13,21-22; Núm 9,15-23; «Acampaban siguiendo la orden de Yahveh y levantaban el campo según la orden de Yahveh», Núm 9,20-23.

Se utilizaban también señales acústicas. Inmediatamente después del pasaje sobre la nube luminosa, Núm 10,1-10 habla de dos trompetas de plata, *ḥăṣoṣ^erah*, que servían para convocar la asamblea y para acompañar el culto, pero también para dar orden de levantar el campo, y también está previsto su empleo para la marcha a la guerra. De hecho, el sacerdote Pinhás las lleva cuando se ponen en marcha contra Madián, Núm 31,6. Asimismo, según 2Par 13,12-15, los sacerdotes tocan la trompeta en la guerra entre Abiyyá y Jeroboam. En Os 5,8, la trompeta hace paralelo con el cuerno, *šofar*, propiamente cuerno de carnero, y, en los otros textos antiguos, el *šofar* aparece sólo en el papel que los pasajes tardíos que hemos citado atribuyen a la trompeta. El cuerno es una señal de movilización o de concentración, Jue 3,27; 6,34; 1Sam 13,3; 2Sam 20,1. No oírse ya la llamada del cuerno es sinónimo de no estar ya bajo la amenaza de la guerra, Jer 42,14. Pero el cuerno sirve también para dar orden de suspender el combate, 2Sam 18,16; 20,22.

Cuando va a empeñarse la batalla, el *šôpâr* da la señal de lanzar el grito de guerra, Jos 6,5s; Jue 7,16s, papel que se atribuye también a la *ḥăṣoṣ^erah* en Núm 10,9; 2Par 13,12-15. Este grito de guerra, la *t^erû'ah*, cf. también el nombre y el verbo correspondiente en 1Sam 17,20.52; Jer 4,19; 20,16; 49,2; Ez 21,27; Os 5,8; Am 1,14; 2,2, era primitivamente una aclamación salvaje que tenía por objeto exaltar a los combatientes y, sobre todo, desanimar al enemigo. Pero es también un grito religioso ligado al papel del arca en los combates, cf. 1Sam 4,5s [9], que se incluyó así en el ritual del arca, 2Sam 6,15, y finalmente en la liturgia del templo, Lev 23,24; Núm 29,1, y algunos salmos.

9. Cf. p. 348.

BIBLIOTECA TEOLÓGICA

### 3. *Las consecuencias de la guerra*

Hay «tiempo para la guerra y tiempo para la paz», Eclo 3,8. La palabra *šâlôm*, paz, empleada en sentido político, no tiene sólo valor negativo, ausencia de guerra, sino que significa que existen buenas relaciones entre dos pueblos, como en otros casos expresa la amistad entre dos individuos, Jue 4,17; 1Sam 7,14; 1Re 5,4.26; 22,45; cf. Gén 34,21; 1Par 12,18. Estas relaciones están garantizadas por un pacto o un tratado, *b^erît*, 1Re 5,26, y la ruptura del tratado equivale a entrar en guerra, 1Re 15,19-20; cf. Is 33,7-8.

Viceversa, la guerra se termina mediante el restablecimiento de la paz, y esta paz es el fruto de la victoria; volver «en paz» de una campaña es volver victoriosos, Jue 8,9; 2Sam 19,25.31; 1Re 22,27-28; Jer 43,12. La paz es sancionada con la conclusión o la renovación de un tratado. Ben-Hadad, después de haber sido vencido en Afeq, pide la paz a Acab: devolverá las ciudades que ocupaba y los israelitas podrán abrir bazares en Damasco como los tenían los arameos en Samaría. Y Acab concluyó con él un tratado, 1Re 20,34. Ben-Hadad había primero enviado mensajeros, 1Re 20,32; son los «mensajeros de paz», Is 33,7. La paz puede ser también propuesta por el vencedor, Jue 21,13. Estas ofertas o demandas de paz pueden hacerse incluso antes de venir a las manos, cuando la superioridad de uno de los adversarios da pocas esperanzas a la otra parte: los gabaonitas solicitan un tratado con Josué y éste les otorga la paz y un tratado, Jos 9,6.15. Los habitantes de Yabés piden un tratado a Nahás que ha establecido su campo contra su ciudad, 1Sam 11,1. El Deuteronomio prescribe que antes de atacar a una ciudad extranjera, se le ofrezca la paz, Dt 20,10.

En estos tres casos la aceptación de la paz tiene como consecuencia la reducción a servidumbre del más débil. Igualmente el resultado de una guerra victoriosa es la conquista o el vasallaje: David contra Aram, Edom, Moab y Ammón; los asirios contra Israel; Senaquerib, Nekao y Nabucodonosor contra Judá. Al referir estos hechos, los libros históricos de la Biblia no hablan nunca de un tratado impuesto por el vencedor, pero Ez 17,13-21 lo dice claramente a propósito de Sedecías: Nabucodonosor había hecho con él un tratado, *b^erît*, reforzado con un juramento imprecatorio, pero Sedecías rompió el tratado incurriendo en perjurio, cf. 2Re 24,17.20*b*. Lo mismo Os 12,2: «Se concluye un *b^erît* con Asiria, pero se lleva aceite a Egipto», hace alusión a la política del último rey de Samaría que, vasallo de Salmanasar, se volvió hacia los egipcios, cf 2Re 17,3-4. Finalmente, Is 33,8: «se ha roto el *b^erît*», que según ciertos exegetas se debe referir al pacto entre Senaquerib y Ezequías. Cuando no se trataba de una conquista total, estos tratados existieron sin duda alguna, siguiendo el ejemplo de los que ligaban a los reyes hititas o asirios a sus vasallos de Siria, tratados que nos han sido conservados. En efecto, era necesario determinar las obligaciones del vencido convertido en vasallo, y especialmente el tributo que debía pagar. Este tributo se llama por lo regular *minḥah*, «regalo», pero su montante debía ser determinado por el soberano feudal, 2Re 18,14; 23,33; 2Par 27,5, y la suspensión del pago equivalía a una rebelión, 2Re 3,4-5; 17,4.



Las leyes de la guerra eran rudas. Los anales de los reyes de Asiria mencionan como en un estribillo las ciudades destruidas, demolidas y quemadas, niveladas como al paso de un ciclón, reducidas a un montón de escombros. Ésta era también la regla de las guerras bíblicas, desde la época de los jueces hasta la de los Macabeos, sea que se trate de ciudades enemigas atacadas por los israelitas o de ciudades israelitas tomadas por los invasores, Jue 9,45; 20,48; 2Sam 17,13; 1Re 20,10; 2Re 3,25; 8,12; 25,9-10; 1Mac 5,35; 11,48; 16,10. Eran por lo menos desmanteladas, 2Re 14,13.

Pero era necesario que la guerra rentase. Las ciudades conquistadas eran saqueadas antes de ser entregadas a las llamas, 2Sam 8,8; 12,30; 2Re 14,14; 25,13s; 1Mac 5,28.35, etc.; se entraba a saco en el campo abandonado por el enemigo; 2Re 7,16; 1Mac 4,23, se arrebataban los ganados, 1Sam 14,32; 27,9; 30,20; los cadáveres mismos eran despojados en el campo de batalla, 1Sam 31,8; se cogía todo lo que se podía llevar, 2Par 20,25; cf. Dt 20,14. El cebo de la ganancia y de los placeres que permitía el saqueo, 1Sam 30,16 excitaba a los combatientes, 2Re 3,23; pero había peligro de que el saqueo retardase la explotación de la victoria, 1Sam 14,24; 1Mac 4,17-18. Participar en la distribución del botín era un placer como pocos, Is 9,2; Sal 119,162. Era el emolumento de los combatientes, que no tenían otra paga: Yahveh promete a Nabucodonosor las riquezas de Egipto como salario de sus tropas, Ez 29,19.

La historia de 1Re 20,39-40 podría indicar que cada cual tenía derecho a su presa: un hombre hace un prisionero que confía a la custodia de un camarada; si éste se lo deja escapar, se pondrá en

su lugar o pagará una crecida suma; cf. Jos 7,21; 2Re 7,8, pero en estos dos últimos casos, aunque por razones diferentes, se reprueba esta manera de proceder. Desde época muy antigua era uso reunir y repartir el botín, Jue 5,30; cf. Is 9,2; Prov 16,19. Según una ley atribuida a Moisés, las presas se debían repartir por mitades entre los combatientes y el conjunto de la comunidad, y los dos lotes estaban sujetos a una deducción en favor de los levitas, Núm 31,26-47. David introdujo la regla de que los hombres encargados de la custodia de los bagajes tuviesen su parte como los combatientes, 1Sam 30,24-25. En las primeras guerras de Israel, el jefe recibía una parte especial que sus hombres le resignaban de buena gana, Jue 8,24-25; quizá también 1Sam 30,20. Más tarde el rey retiene los objetos más preciosos para sí o para el tesoro del santuario, 2Sam 8,7-8.11; 12,30. En un ejército confederado, los aliados tenían derecho a su parte, cf. Gén 14,24, parte que se fijaba probablemente mediante un acuerdo precedente, como entre otros pueblos antiguos.

Las personas, lo mismo que las cosas, caían en manos del vencedor. En los libros históricos de la Biblia hay ejemplos de tratos bárbaros infligidos a los vencidos: bajo Josué los cinco reyes cananeos son pisoteados y entregados a la muerte, Jos 10,24-26; a Adoni-Sédeq se le cortan los pulgares de las manos y de los pies, Jue 1,6; bajo Gedeón se decapita a los jefes de los madianitas, Jue 7,25; en las razzias del Négueb, David no dejaba en vida a hombre ni mujer, 1Sam 27,9; pasó a cuchillo a todos los amalecitas que cayeron en sus manos, 1Sam 30,17; mandó dar muerte a dos tercios de los moabitas, 2Sam 8,2; Amasías ejecutó a 10 000 cautivos de Edom, 2Par 25,12; la ley de Dt 20,12-13 ordena dar muerte a todos los varones de una ciudad que se haya negado a rendirse. Pero estos casos son excepcionales y tal ley es teórica [10]. Fuera del *ḥerem* a que estaban sujetos todos los seres vivos en la guerra santa — que se estudia en el capítulo siguiente —, la matanza de los prisioneros no fue jamás la regla, como tampoco las torturas, de las que los textos y los monumentos asirios ofrecen no pocos ejemplos. El mismo Gedeón hubiese perdonado a Zebah y a Salmunna, si no hubiese tenido que satisfacer la venganza de la sangre, Jue 8,18-21; los reyes de Israel tenían reputación de ser misericordiosos, 1Re 20,31, y no mataban a los prisioneros de guerra, 2Re 6,22 (que no es necesario corregir).

10 Cf p 126



Fuera de las consideraciones humanitarias que estos dos últimos textos no expresan claramente y que Dt 20,19 parece excluir (se debe perdonar al árbol de los campos, porque no es un hombre), el interés mismo aconsejaba esta moderación. La comunidad y los particulares sacaban provecho de los vencidos que quedaban en vida: pagaban tributo, estaban sujetos a la prestación personal o venían a ser esclavos del Estado, del templo o de los particulares. Por lo demás, ya hemos dicho en otra parte que la guerra, en Israel como en los otros pueblos antiguos, era una de las fuentes de esclavitud [11] y que probablemente los prisioneros de guerra se convertían en esclavos públicos al servicio del rey o del santuario [12].

En la anécdota de 1Re 20,39, el combatiente pensaba sin duda guardar a su prisionero como esclavo. Según Jl 4,3, las naciones echaron a suerte al pueblo de Yahveh y vendieron a los muchachos y a las muchachas. Sobre los cautivos de guerra estamos mejor informados. Los soldados de Siserá, si hubiesen salido vencedores, hubiesen podido obtener «una y hasta dos muchachas por cabeza», Jue 5,30. Según Núm 31,18.27, después de la campaña de Madián las mujeres vírgenes son repartidas entre los combatientes y el resto del pueblo. La ley de Dt 21,10-14 autoriza a un israelita a tomar como esposa a una cautiva de guerra [13]; con ello se emancipa de su condición servil, «abandona el vestido de cautiva», puede ser repudiada, pero no puede ser vendida. Lo cual supone que una mujer cautiva es sencillamente esclava, si su dueño no la toma por esposa.

En fin, los asirios y luego los babilonios, por razones políticas, en lugar de la reducción a la esclavitud practicaron la deportación de las poblaciones vencidas. Los israelitas no tuvieron ocasión de imitar este proceder; en cambio, les tocó sufrirlo: los habitantes del reino del norte fueron deportados en masa después de las conquistas de Teglat-Falasar, 2Re 15,29, y después de la toma de Samaría, 2Re 17,6; los habitantes de Judá fueron deportados en parte después de los dos sitios de Jerusalén por Nabucodonosor, 2Re 24,14s; 25,11; Jer 52,27-30. En un principio, su suerte en tierra extranjera no era ciertamente envidiable, pero no eran esclavos.

11 Cf p 125s
12 Cf p 135
13 Cf p 126

*Capítulo V*

# LA GUERRA SANTA

En todos los pueblos antiguos, la guerra estaba asociada con actos religiosos: se emprendía por orden de los dioses, o por lo menos con su aprobación significada por los presagios, iba acompañada de sacrificios, se llevaba a cabo con la ayuda de los dioses, que otorgaban la victoria y a los que se daba gracias mediante la ofrenda de una parte del botín. Así, toda guerra antigua es santa, por lo menos en sentido lato. Los griegos llamaron más propiamente «guerras santas», ἱεροὶ πόλεμοι, a las que la anfictionía de Delfos hizo contra aquellos de sus miembros que habían violado los sagrados derechos de Apolo. Y todavía más estrictamente, la guerra santa del islam, el *ŷihâd*, es el deber que incumbe a todo musulmán, de propagar su fe con las armas.

Esta última concepción de la guerra santa es absolutamente ajena a Israel: es incompatible con la idea de que el yahvismo es la religión particular y el patrimonio propio del pueblo escogido. Pero precisamente por razón de esta relación esencial entre el pueblo y su Dios, todas las instituciones de Israel revestían cierto carácter sacral, tanto la guerra como la realeza y la legislación. Esto, no obstante, no significa que la guerra sea una guerra de religión, aspecto que no aparecerá sino más tarde, bajo los Macabeos; Israel no combate por su fe, sino que combate por su existencia. Esto significa que la guerra es una acción sagrada, con una ideología y con ritos propios que la especifican, a diferencia de las otras guerras antiguas en que el aspecto religioso era algo accesorio. Tal fue la concepción primitiva en Israel, pero — como también sucedió con



la realeza — este carácter sacral se esfumó y la guerra se hizo «profana». Sin embargo, durante largo tiempo mantuvo una impronta religiosa, y el ideal antiguo sobrevivió, aunque modificándose, o se renovó en ciertos ambientes y en determinadas épocas. Vamos a tratar de describir esta evolución.

## 1. *La noción y los ritos de la guerra santa*

El pueblo en armas es llamado el pueblo de Yahveh o el pueblo de Dios, Jue 5,13; 20,2; las tropas de Dios, 1Sam 17,26; los ejércitos de Yahveh, Éx 12,41; cf. 7,4. Los combatientes deben hallarse en estado de pureza ritual, «santificados», Jos 3,5; cf. Jer 6,4; 22,7; Jl 4,9. Están obligados a la continencia, 1Sam 21,6; 2Sam 11,11. Esta obligación de pureza se extiende al campamento, que debe permanecer «santo» para que Yahveh pueda vivaquear con sus tropas, Dt 23,10-15.

Las guerras de Israel son, en efecto, las guerras de Yahveh, 1Sam 18,17; 25,28, y el *Libro de las guerras de Yahveh*, Núm 21,14, que se ha perdido, cantaba la epopeya nacional. Los enemigos son los enemigos de Yahveh, Jue 5,31; 1Sam 30,26; cf. Éx 17,16. Antes de partir se le ofrece un sacrificio, 1Sam 7,9; 13,9.12, pero sobre todo se le consulta, Jue 20,23.28; 1Sam 14,37; 23,2.4, por medio del *efod* y de las suertes sagradas, 1Sam 23,9s; 30,7s, y Él es quien decide la guerra. Él mismo marcha a la cabeza del ejército, Jue 4,14; 2Sam 5,24; cf. Dt 20,4.

El signo visible de esta presencia de Yahveh es el arca. En el desierto había, según se dice, seguido los desplazamientos del pueblo, representado como un ejército en marcha, y Núm 10,35-36 ha conservado viejos gritos de guerra: cuando el arca se ponía en marcha se decía: «Levántate, Yahveh, y sean dispersados tus enemigos...», y cuando se detenía: «Retorna, Yahveh, a las multitudes de los millares de Israel.» El arca había pasado el Jordán a la cabeza de los israelitas «santificados» para la guerra de conquista, Jos 3,6, y había sido llevada en procesión alrededor de las murallas de Jericó, Jos 6,6s. Todavía en tiempos de David el arca acampa con todo Israel delante de Rabbat Ammón, 2Sam 11,11. La historia de la batalla de Afeq es particularmente instructiva, 1Sam 4. El éxito de los filisteos fue atribuido a la ausencia del arca. Entonces se la trajo de Siló y los filisteos comprendieron que «Dios había vuelto al campo». Sin embargo, esta vez el arca no acarreó

la victoria, sino que ella misma cayó en manos del enemigo, sintiéndose tal captura como un desastre inexplicable, más doloroso que la matanza del ejército.

A la llegada del arca a Afeq, los israelitas habían lanzado el grito de guerra, *tᵉru'ah*, 1Sam 4,5s, que es la señal del combate[1], pero que forma también parte del ritual del arca, 2Sam 6,15, y que es un grito religioso. Menos seguro es que se deba poner, como se hace con frecuencia, el título de Yahveh Sabaot en relación con el arca y su papel de *palladium* en las guerras de Israel. En efecto, este título parece haber estado originariamente ligado al santuario de Siló[2], pero no precisamente al arca que estaba depositada allí; por otra parte, no se puede afirmar con seguridad que *yhwh ṣᵉba'ôt* signifique «Yahveh de los ejércitos» (de Israel) ni que este título tenga la menor relación con las instituciones militares y su aspecto religioso.

Los combatientes de la guerra santa parten con la certeza de la victoria, porque «Yahveh ha entregado al enemigo en sus manos», Jos 6,2; 8,1.18; Jue 3,28; 4,7; 7,9.15; 1Sam 23,4; 24,5, etc. La fe es condición esencial: deben creer y no deben temer, Jos 8,1; 10,8.25. Los que tienen miedo no están en las disposiciones religiosas necesarias y deben ser descartados, Jue 7,3; cf. Dt 20,8, donde tal despedida se explica por una razón psicológica, que no es primitiva.

En la batalla, Yahveh combate en favor de Israel, Jos 10,14.42; Jue 20,35. Moviliza los elementos de la naturaleza, Jos 10,11; 24,7; Jue 5,20; 1Sam 7,10, y siembra la confusión en medio de los enemigos, Jue 4,15; 7,22; 1Sam 7,10; 14,20, infundiéndoles un «terror divino», 1Sam 14,15.

Mas la victoria no es el último acto de la guerra santa, como tampoco su punto culminante. Éste es el *ḥerem*, el anatema ejecutado sobre el enemigo vencido y sobre sus bienes. Según el sentido de la raíz y el empleo del verbo correspondiente, la palabra *ḥerem* significa el hecho de «separar», de sustraer al uso profano y de reservar para un uso sagrado, o bien designa lo que de esta manera está «separado», vedado al hombre y consagrado a Dios. El término ha pasado al vocabulario general del culto, Núm 18,14; Lev 27,21; Ez 44,29, pero en un principio pertenecía al ritual de la guerra santa: es el abandono, en manos de Dios, de los emolumentos de la victoria. Las modalidades varían según los textos. El

1. Cf. p. 342.
2. Cf. p. 400s.



*ḥerem* resulta generalmente de una orden de Yahveh, Dt 7,2; 20,17; Jos 8,2; 1Sam 15,3; excepcionalmente, de un voto hecho por el pueblo, Núm 21,2. Teóricamente es total: en Jericó, todos los seres vivos, hombres y bestias, debían ser pasados a cuchillo, la ciudad y los bienes muebles fueron incendiados, los objetos de metal fueron consagrados a Yahveh, Jos 6,18-24; Akán, que infringió el *ḥerem*, atrajo la maldición sobre el pueblo, fue castigado y lo que se había apropiado fue destruido, Jos 7. En la guerra de Saúl contra los amalecitas, 1Sam 15, el anatema debía ser igualmente total, y Saúl fue condenado por no haberlo ejecutado estrictamente. La destrucción de los objetos cultuales en las ciudades cananeas está prescrito especialmente en Dt 7,5.25. El *ḥerem* debía ser ejecutado con el mayor rigor contra una ciudad israelita que hubiese renegado de Yahveh, Dt 13,13-18. En otros casos la extensión del *ḥerem* es más o menos restringida: afecta a todos los seres humanos, pero el ganado y los bienes muebles son guardados como botín, Dt 2,34-35; 3,6-7 y probablemente 20,16; Jos 8,2.27; 11,14, y probablemente 10,28s; o bien se perdona a las mujeres vírgenes. Núm 31,14-18; Jue 21,11 (en los dos casos se da una razón especial). En la toma de una ciudad extranjera, se da muerte únicamente a la población masculina, Dt 20,14, pero la palabra *ḥerem* no aparece, no tratándose de una guerra santa, como en el caso de una ciudad de la tierra santa, Dt 20,16-17.

Es difícil decir en qué medida fueron realmente aplicadas estas prescripciones. Llama la atención que estén formuladas en el Deuteronomio, editado en una época en que la guerra santa era apenas algo más que un recuerdo, y que los ejemplos concretos se hallen sobre todo en el libro de Josué, cuya redacción final es igualmente tardía; por el contrario, ni la palabra ni la cosa aparecen en las historias de los jueces, si bien éstos emprendieron verdaderas guerras santas. No obstante, la noción y la práctica del *herem* son ciertamente antiguas. Se encuentran en el viejo relato de la guerra de las tribus contra Benjamín, Jue 21,11, en la tradición profética sobre la guerra de Saúl contra los amalecitas, 1Sam 15. Conocemos, además, un paralelo extrabíblico: Mesá, rey de Moab en el siglo IX a.C., se jacta en su inscripción de haber dado muerte a toda la población israelita de Nebó, a la que había consagrado en anatema (verbo *ḥrm)* a su dios Astar-Kemós.

## 2. *Las guerras santas de los principios de Israel*

Lo que acabamos de decir acerca del *ḥerem* tiene aplicación más en general en el cuadro de la guerra santa bosquejado en el párrafo precedente. Los rasgos que lo componen están tomados de diversos libros y todos ellos no se hallan reunidos en ningún relato de las primeras guerras de Israel. Pero la agrupación de algunos de ellos, la recurrencia de las mismas fórmulas y el espíritu común que anima a estos textos, caracterizan a estas guerras como verdaderas guerras santas. Veamos algunos ejemplos.

Este carácter aparece claramente en la guerra de Débora y Baraq contra Siserá, a la vez en el relato en prosa, Jue 4, y en el cántico de Débora, Jue 5. Yahveh da a Baraq la orden de marcha y promete entregar en sus manos a Siserá, 4,6-7; antes de que se trabe el combate Yahveh ha entregado ya a Siserá: marcha delante de Baraq, infunde pánico en el campo enemigo y ni un solo hombre se escapa, 4,14-16. El poema celebra a los que respondieron libremente al llamamiento, que, por consiguiente, tuvieron fe en la victoria, 5,2.9; los combatientes son los paladines de Dios, 5,8, el pueblo de Yahveh, 5,13, que había acudido en ayuda de Yahveh, 5,23. Yahveh en persona había avanzado en el temblor de la tierra y en el estremecimiento de los cielos, 5,4; las estrellas habían combatido por su parte, 5,20; los enemigos de Yahveh perecieron, 5,31. El relato en prosa y sobre todo el cántico son suficientemente cercanos a los acontecimientos para podernos transmitir el sentido que los participantes habían dado a esta guerra: para ellos era una acción sagrada.

Antes hemos estudiado la estrategia de Gedeón contra los madianitas [3], pero al examinarla no se tuvo en cuenta el elemento religioso, que es esencial al relato de Jue 6-8. Gedeón recibió el espíritu de Yahveh, 6,34, que, con dos intervenciones, le promete el éxito, 6,36-40; 7,9s. Fue Yahveh quien entregó a Madián en manos de Israel, 7,2.7.14-15; 8,3.7. No fue Israel, sino Yahveh, quien reportó la victoria, 7,2; los miedosos, los que no estaban sostenidos por su fe, fueron despedidos, 7,3; el ejército quedó todavía reducido a un pequeño grupo para que resplandeciese más la intervención divina, 7,7. El grito de guerra, *tᵉru'ah*, era: «¡La espada por Yahveh y por Gedeón!», 7,20. Yahveh siembra la confusión

3 Cf p 296



en el campo enemigo, 7,21. Una vez más se trata de una guerra de Yahveh.

Las guerras contra los filisteos van a suministrarnos un último ejemplo. Jonatán y su escudero, solos, atacan la posición filistea de Mikmas, puesto que es Yahveh quien da la victoria, sean o no numerosos los combatientes, 1Sam 14,6s; un signo asegura a Jonatán que Dios ha entregado en sus manos a los enemigos, 14,10.12; la tierra tiembla, un pánico de Dios cae sobre el campo, 14,15. Saúl consulta el oráculo, 14,18; el pánico crece entre los filisteos, que emprenden la fuga: «aquel día, Yahveh dio la victoria a Israel», 14,18-23. A los combatientes se había impuesto un ayuno, 14,24.

Durante el período de los jueces y en el reinado de Saúl, los israelitas sólo combatieron en guerras defensivas, y recientemente se ha sostenido que las guerras santas de Israel habían tenido siempre este carácter. No obstante, la conquista de la tierra prometida se presenta también, y por excelencia, como guerra santa en el libro de Josué; ahora bien, sea cual fuere la fecha de su redacción y la parte que se debe atribuir a sus redactores, no se puede decir que éstos inventaran esta tradición. Está representada también por el relato independiente de Jue 1: la conquista del territorio israelita por Judá y Simeón se emprendió tras haber consultado a Yahveh, que entrega el país en sus manos, Jue 1,1-2.4. Por lo demás, hay que admitir que la instalación en Canaán se llevó a cabo por lo menos parcialmente con las armas y que esta conquista creaba un clima especialmente favorable a la idea de la guerra santa: así pues, fue entonces cuando Yahveh, el guerrero, Éx 15,3, el señor de la guerra, 1Sam 17,47, debió de combatir por su pueblo.

En efecto, Yahveh es quien combate por Israel, y no el pueblo quien combate por su Dios. La guerra santa no es en Israel una guerra de religión. Según los textos antiguos, las guerras del tiempo de Josué y de los jueces no se emprendían para propagar la fe de Yahveh, como el *ŷihâd* tiene por objeto imponer la fe musulmana, ni para defender una fe contra una religión extranjera. Sorprende que en el libro de Josué los relatos de la conquista no hagan la mínima alusión a los dioses ni al culto de los cananeos. Lo mismo se diga del libro de los Jueces: Israel lucha por su existencia como pueblo, pero nunca directamente por su libertad religiosa. El cántico de Débora opone a Yahveh y a sus paladines contra los carros de Siserá, pero no contra sus dioses. Es cierto que Gedeón destruyó un altar de Baal, pero este episodio no tiene

la menor relación con la guerra santa contra los madianitas. Las preocupaciones religiosas no aparecen sino en los textos de redacción más tardía, en las prescripciones del Deuteronomio sobre el *ḥerem*, Dt 7,2-5.25; 20,17-18, en el marco deuteronomista del libro de los Jueces, Jue 2,2-3, en la redacción todavía más tardía de la guerra de Moisés contra Madián, Núm 25,17-18; 31,15-16. Pero todo lo que se ha dicho anteriormente muestra bien que si las guerras santas no son guerras de religión, son, sin embargo, esencialmente religiosas: son una acción de Yahveh por la vida de su pueblo, a la cual se asocia el pueblo con un acto de fe y conformándose a un ritual.

### 3. *La religión y las guerras de la monarquía*

Se puede decir que este carácter propiamente sagrado desapareció con el establecimiento de la monarquía y la creación de un ejército de profesión. Ya no es Yahveh quien marcha delante de Israel para combatir las guerras de Yahveh, sino el rey es quien sale a la cabeza del pueblo y combate sus combates, 1Sam 8,20. Los combatientes no son ya guerreros que se han ofrecido libremente, sino que son profesionales al servicio del rey o soldados reclutados por sus funcionarios. Esta transformación debía originar una crisis; ésta se prepara ya bajo Saúl que infringe los ritos de la guerra santa, 1Sam 15, y se consuma definitivamente bajo David que enrola gran número de mercenarios extranjeros y que decreta para fines militares constituir el censo del pueblo, 2Sam 24,1-9. La guerra se ha convertido necesariamente en asunto de Estado, se ha vuelto algo profano.

No obstante, la guerra conservó, por lo menos al principio, ciertos ritos de la guerra santa. En la guerra ammonita el arca acompañaba a las tropas, y Urías (mercenario hitita) observa la continencia, 2Sam 11,11. David «consagra» a Yahveh la plata y el oro de sus conquistas, 2Sam 8,11. Pero estos ritos se han hecho ya accesorios y, si bien se sigue diciendo que «Yahveh da la victoria», 2Sam 8,6, ahora es ya David quien la reporta con medios humanos y en quien recae la gloria, 2Sam 12,28.

Sobre la oportunidad de la guerra y sobre la manera de dirigirla no se consulta ya a Yahveh mediante las suertes sagradas, sino que hay profetas que intervienen cerca del rey, 1Re 20,13-14.22.28, o el rey mismo les pide un oráculo, 1Re 22,5-12. Eliseo acompaña a los reyes de Israel y de Judá en su expedición



contra Moab y les transmite la palabra de Yahveh, 2Re 3,11-19; cf. también 2Re 13,15s. Estos profetas emplean el antiguo vocabulario de la guerra santa: Yahveh entrega al enemigo en manos de Israel, 1Re 20,13.28; 22,6.12; 2Re 3,18, pero mientras en otros tiempos el jefe mismo de la guerra recibía la inspiración de Dios, los profetas no son ya más que los auxiliares religiosos del rey. En los primeros ambientes proféticos fue donde todavía sobrevivió la idea de la guerra santa, pero, precisamente porque las guerras no eran ya santas, los profetas se oponían con frecuencia al rey: contra los profetas de la mentira que predicen que Yahveh entregará a Ramot de Galaad en manos de Acab, se levanta un verdadero profeta anunciando la desgracia, 1Re 22,19-28. Eliseo se niega a consultar a Yahveh por el rey de Israel, que es, no obstante, el jefe de la expedición contra Moab, 2Re 3,13-14.

En el siglo siguiente, Isaías es el defensor de la antigua concepción de la guerra santa frente a la razón política. Con ocasión del ataque de Aram y de Efraím, anuncia la ruina de los adversarios a condición de que se tenga fe en Yahveh, Is 7,4-9; cuando Senaquerib amenaza a Jerusalén, asegura que Dios salvará la ciudad, 37,33-35. Condena los preparativos militares, 22,9-11, y los llamamientos al extranjero, 31,1-3, porque «Yahveh Sabaot bajará a guerrear sobre el monte Sión y sobre su colina», 31,4. Contra Asur, Yahveh llega de lejos «en el ardor de su cólera, en medio de un fuego devorador, en un huracán de lluvia y de granizo», 30,27-30. Contra Egipto, viene montado en una nube; los egipcios flaquean y se baten los unos contra los otros, 19,1-2. En estos pasajes descubrimos los rasgos de la guerra santa: la certidumbre de la victoria, la fe en Yahveh, la acción guerrera de Dios, que desencadena los elementos e infunde terror a sus enemigos; aquí se percibe el eco del cántico de Débora y de los relatos de la conquista o del período de los jueces. De esta antigua ideología es de donde Isaías y los otros profetas tomaron probablemente la noción del «día de Yahveh», la venida de Yahveh para una batalla victoriosa. Mas estas nuevas «guerras de Yahveh se desarrollan en visión profética y no son ya las guerras de Israel, que se han convertido en guerras profanas. Isaías dice a sus contemporáneos: Vosotros habéis contado con medios humanos, «mas no habéis mirado al Autor ni visto a aquel que lo modela todo desde hace mucho tiempo», 22,11, o bien: «En la conversión y en la calma se hallaba la salud, en una perfecta confianza estaba vuestra fuerza, pero vosotros la habéis desechado», 30,15.

Por esto mismo es tan sorprendente que las reglas de la guerra santa recibiesen su más clara y más completa expresión al final de la monarquía, en la redacción del Deuteronomio. Éste recogió muchos elementos antiguos, y este arcaísmo justifica el que antes lo hayamos utilizado para describir las prácticas de la guerra santa. Y el pasado es una garantía para el futuro: «Yahveh, vuestro Dios, que marcha a vuestra cabeza, combatirá por vosotros, tal como se lo habéis visto hacer en Egipto», Dt 1,30. «Recuerda, pues, lo que Yahveh, tu Dios, hizo al faraón y a Egipto entero... lo mismo hará Yahveh, tu Dios, contra todos los pueblos a los que temes afrontar», 7,18-19. «No es por la rectitud de tu conducta y por la sinceridad de tu corazón por lo que entras en posesión de su país, sino que por razón de su perversidad Yahveh, tu Dios, desposee a esas naciones en provecho tuyo», 9,5. «Nadie podrá resistiros, Yahveh, vuestro Dios, hará que se os tenga miedo y temor en toda la extensión del país que pisarán vuestros pies», 11,25. «Sed fuertes y manteneos firmes, no temáis, pues Yahveh, tu Dios, marcha contigo», 31,6. Y el libro se cierra con las bendiciones de Moisés, un viejo canto penetrado de un hálito guerrero y que concluye así:

¡Dichoso tú, Israel! ¿Quién es semejante a ti,
pueblo vencedor por Yahveh,
cuyo escudo es tu ayuda
y cuya espada es tu gloria?
Tus enemigos te adulan,
pero tú huellas sus espaldas.

Cuando el Deuteronomio fue redactado bajo Josías, estaba ya muy lejos el tiempo de las conquistas y de los triunfos militares y ya no había ocasión de aplicar prescripciones sobre el asedio de ciudades extranjeras, Dt 20,10-20, o sobre la ejecución del anatema, Dt 2,34-35; 3,6-7; 7,2.5. No obstante, este renuevo de la idea de la guerra santa, transformada por reflexión teológica, se relaciona con una situación concreta: en el reinado de Josías, el renacimiento del espíritu nacional y el sacudimiento del yugo asirio infundieron gran esperanza en el corazón del pueblo y hasta se puede pensar que estos textos del Deuteronomio inspiraban al rey cuando intentó oponerse a la marcha de Nekao, 2Re 23,29; 2Par 35,20s. Fue sólo una llamarada que se extinguió con el desastre de Meguiddó. Jeremías, contemporáneo de los acontecimientos, no hace la menor alusión a la guerra santa en su predicación, siendo sorprendente el contraste con Isaías. Las últimas guerras de Judá, la resistencia desesperada contra los caldeos, contadas en el libro de Jeremías y en el de los Reyes, no tienen ya asomo de carácter religioso. Es que Yahveh ha abandonado el campo de Israel, su cólera ha decidido castigar a su pueblo, 2Re 23,27; 24,3.20, combate contra él, Jer 21,5, da sus órdenes a los caldeos «para que ataquen, tomen e incendien a Jerusalén», Jer 34,22. No se puede imaginar nada más contrario a la antigua ideología de la guerra santa.



### 4. *Las guerras religiosas de los Macabeos*

En los libros de los Macabeos se descubren, en época judía, ciertos rasgos de la guerra santa. Judas y sus hermanos combaten «el combate de Israel», 1Mac 3,2. La leva del ejército de liberación trae a la memoria no pocos recuerdos antiguos, 1Mac 3,46-60: se convoca la asamblea en Mispá, como en otro tiempo para la guerra santa contra Benjamín, Jue 20,1; se ayuna, se consulta a Dios abriendo el libro de la ley, porque ya no hay ni *efod* ni profetas, se toca la trompeta y se lanzan aclamaciones, cf. Núm 10,9 y *t^eru'ah;* la movilización se efectúa según las reglas establecidas por Dt 20,5-8, Judas exhorta al pueblo a ser valiente y a ponerse en manos de Dios. Antes de la batalla de Emaús, Judas invita a no temer y a invocar a Dios: «Todas las naciones reconocerán que hay alguien que salva a Israel», 1Mac 4,8-11; cf. 1Sam 17,46; después de la victoria se bendice a Dios por la «gran salvación» operada en Israel, 1Mac 4,24-25; cf. 1Sam 14,45. En país filisteo, Judas derrumba los altares, quema las efigies de los dioses, saquea las ciudades, 1Mac 5,68; cf. Dt 7,5.25. En el segundo libro es menos perceptible el eco de los antiguos textos, pero nos encontramos con las mismas ideas: se preparan a la batalla con la oración y el ayuno, 2Mac 13,10-12; Judas exhorta a sus tropas: «Los enemigos se fían de las armas y de la audacia, mientras nosotros hemos puesto nuestra confianza en Dios, señor de todas las cosas», 2Mac 8,18. Las consignas son: «Socorro de Dios», 2Mac 8,23, o «Victoria de Dios», 2Mac 13,15. Judas pide al Señor «que envíe un ángel delante de nosotros para sembrar el temor y el terror», 2Mac 15,23.

A pesar de estas coincidencias, el espíritu no es ya el de la guerra santa: los Macabeos y sus hombres no están inspirados

por Dios, que no ha ordenado la guerra ni interviene directamente. Lo más que se osa pedir es que envíe un ángel, 2Mac 15,23, y Dios responde a tal ruego haciendo aparecer un caballero armado en el camino de Betsur, 2Mac 11,6-8, pero el enviado del cielo tiene sólo un papel simbólico; este combate, como todos los demás, se arrostró y se ganó con medios puramente humanos. Es significativo que las alusiones al auxilio prestado antiguamente por Dios a su pueblo se refieran al paso del mar Rojo, 1Mac 4,9, y a la liberación de Jerusalén bajo Senaquerib, 1Mac 7,40-42; 2Mac 8,19; 15,22, pero nunca a las guerras santas de la conquista y de la época de los jueces.

Todo esto nos impide considerar como guerra santa la guerra de los Macabeos. Por el contrario, tiene todo el carácter de una guerra de religión. Matatías invita a seguirle «a quienquiera que tenga celo por la ley y mantenga la alianza», 1Mac 2,27, Judas lucha por el pueblo y por el lugar santo, 1Mac 3,43.59, por «la ciudad, la religión, el templo», 2Mac 15,17. Los participantes combaten por la libertad religiosa contra los señores extranjeros que prohíben la observancia de la ley, pero no menos contra los hermanos perjuros, «los que abandonan la alianza santa», 1Mac 10,14; cf. 1,52. La rebelión comienza cuando Matatías degüella a un judío que aceptaba sacrificar en el altar de Modín, 1Mac 2,24. Siempre y en todas partes, los Macabeos combatirán contra los «malvados», los «impíos», los «pecadores», 1Mac 2,44.48; 3,5-6; 6,21;7,23-24, que se constituían en aliados de los paganos, 1Mac 3,15; 4,2; 7,5; 9,25; 11,21-25. Fue una guerra de religión, en que se enfrentaban los judíos fieles con los judíos adictos al helenismo o a sus protectores extranjeros. Como no se podía evitar, no tardaron a mezclarse por ambas partes intereses políticos, como en las guerras de religión en Francia en el siglo XVI, o en Holanda en el XVII.

### 5. *La «Regla de la guerra», de Qumrán*

Desde hace poco poseemos un testimonio sorprendente sobre el renacimiento de las ideas de guerra santa en un grupo del judaísmo. Es la *Regla de la guerra,* descubierta en las cuevas de Qumrán. Este escrito, que data probablemente del siglo primero antes de nuestra era, contiene el reglamento del combate que al fin de los tiempos habrá de oponer a los «hijos de la luz» y a los «hijos de las tinieblas», es decir, a los judíos fieles, los de la comunidad de Qumrán, contra todas las naciones paganas. Se podrían, desde luego, descubrir relaciones exteriores con los libros de los Macabeos, pero aquí se concibe evidentemente la lucha como una guerra santa. Es notable que de cinco citas explícitas del Antiguo Testamento, tres se refieren a textos que antes hemos utilizado: Núm 10,9; Dt 7,21-22; 20,2-5, a los cuales habría que añadir todas las expresiones que recuerdan la antigua ideología. Como la guerra santa de otros tiempos, ésta también tiene sus ritos, convirtiéndose en una ceremonia en que los sacerdotes y los levitas desempeñan un papel esencial. El ejército es «el pueblo de Dios», los soldados son voluntarios llamados a los combates de Dios. En la batalla, se inscribe en los estandartes: «Diestra de Dios», «Momento de Dios», «Pelea de Dios», «Matanza de Dios». De hecho, Dios, al que se llama «el Valiente del combate», marcha con sus fieles, acompañado por el ejército de los ángeles. Es la mano de Dios que se alza contra Belial y su imperio. La victoria es cierta: puede haber momentos de apuro, pero los enemigos de Israel y de Dios acabarán por ser aniquilados y entonces se inaugurará el reinado eterno de la luz.



No se trata de una conquista religiosa del mundo, de una conversión impuesta por las armas, de algo que tenga el menor parecido con el *ŷihâd* musulmán. El mundo se halla actualmente dividido entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, y no se llegará a restablecer el orden sino mediante la destrucción total de las fuerzas de las tinieblas y del mal, y el triunfo absoluto de Dios y de los hijos de la luz. Esta concepción dualista comunica a la antigua noción de la guerra santa una violencia particular, ampliándola hasta las dimensiones del universo; pero al mismo tiempo se remite al fin del tiempo presente: es una guerra apocalíptica.

No obstante, los que compusieron este texto curioso, en el que sueños de visionario se mezclan con disposiciones prácticas que pudieron muy bien tomarse de algún manual militar romano, creían, a lo que parece, en la realidad de esta guerra futura, y la esperaban. El texto fue copiado con frecuencia y se han descubierto fragmentos de diversos ejemplares. Los que lo leían alimentaban con él su odio contra los hijos de Belial, a los que reconocían en los paganos que ocupaban la tierra santa. Es posible que haya inspirado el fanatismo de los zelotas que tomaron parte en las revueltas contra los romanos y quizá pensasen que había llegado ya el tiempo de la lucha suprema entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.

# V

# INSTITUCIONES RELIGIOSAS

## PREÁMBULO

Instituciones religiosas... El título de esta sección se ha escogido en contraposición con las instituciones familiares, civiles y militares, que hemos estudiado hasta aquí. El título es, no obstante, imperfecto, puesto que la distinción no es totalmente adecuada: toda la vida social de Israel estaba penetrada por la religión. La circuncisión tenía sentido religioso, la realeza era, en el sentido que hemos definido, una institución religiosa, como lo era también la guerra, por lo menos a los comienzos de la historia de Israel; la ley, incluso profana, era una ley religiosa, y el procedimiento judicial podía recurrir al juicio de Dios. Pero todavía nos queda por tratar de las instituciones cultuales, y en este caso la distinción es ya más concreta.

El culto es el conjunto de actos sensibles que la comunidad o el individuo realizan para exteriorizar su vida religiosa y entrar en relación con Dios. El culto, además, establece efectivamente esta relación. Mas, dado que Dios es necesariamente el primero, la acción del hombre es segunda, y así el culto es la respuesta de la criatura a su Creador. El culto es esencialmente un fenómeno social: aun practicado por el individuo, se realiza conforme a reglas determinadas, a ser posible en lugares determinados y, generalmente, a tiempos determinados. El culto así entendido, y éste es su sentido propio, no existe sin cierto ritual.

En hebreo, el culto se dice ordinariamente *'ăbodah:* es un «servicio», como el servicio del rey, 1Par 26,30. «Servir» a Dios es, en primer lugar, darle culto, Éx 3,12; 9,1.13, etc. Se habla del

«servicio» de Yahveh, Jos 22,27, del «servicio» de la tienda, Éx 30,16, etc., de la habitación, Éx 27,19, etc., del templo, Ez 44,14, etcétera. El mismo término se emplea para designar un acto particular de culto, Éx 12,25-26; 13,5.

Las formas exteriores de este servicio, los ritos, pueden ser semejantes a los de otras religiones, y hasta pueden haber sido tomadas de ellas, mas lo importante en ellos es el sentido que han recibido, el cual en nuestro caso depende de las ideas religiosas de la fe de Israel. Sin entrar en el terreno de la teología bíblica, debemos subrayar lo que caracteriza el culto israelita y lo contrapone a los otros cultos orientales, aun cuando los ritos sean los mismos.

1) Es el culto a un Dios único. Esto no excluye, desde comienzos de la instalación en Canaán hasta los últimos tiempos de la monarquía, la multiplicidad de los santuarios, pero esto impone cierta unidad de intención, así como la condenación de todo culto ofrecido a otros dioses fuera de Yahveh, cf. el primer precepto del decálogo, Éx 20,3; Dt 5,7, y Dt 6,13: «A Yahveh, tu Dios, temerás y a Él solo servirás.» Esto excluye en particular la existencia de una divinidad femenina asociada a Yahveh, así como todos los ritos sensuales derivados de la creencia en parejas divinas. Este Dios único es un Dios santo, frente al cual adquiere el hombre conciencia de su impureza y de sus faltas; el culto israelita tendrá, en diversos grados según sus actos particulares y las etapas de su evolución, una finalidad de purificación y de expiación.

2) Es el culto de un Dios personal que actúa en la historia: Yahveh es el Dios de la alianza. El culto israelita no es la actualización de mitos de los orígenes, como en Mesopotamia, o de mitos naturalistas, como en Canaán. Conmemora. refuerza o restablece la alianza que Yahveh concluyó con su pueblo en un momento determinado de la historia. Esta sustitución de mitos extratemporales por una historia de la salud humana, es una originalidad de Israel, que no pueden mermar los ecos de antiguos mitos que se perciben en ciertos pasajes del Antiguo Testamento. Estas dependencias históricas y no míticas del culto israelita deben subrayarse contra una corriente reciente de opinión que considera que el ritual es también en Israel la expresión de un mito.

3) Es un culto sin imagen. La prohibición de las imágenes está contenida en las dos versiones del decálogo, Éx 20,4 y Dt 5,8, y se remonta ciertamente a la época de Moisés. Es un rasgo primitivo y característico del yahvismo. El motivo de esta prohibición es que Yahveh es un Dios al que no se ve y que, por consiguiente, no



se puede representar: Yahveh habló desde lo alto del cielo, Éx 20,22-23; los israelitas en el Sinaí no vieron ninguna forma cuando Yahveh les habló desde en medio del fuego, Dt 4,15-18; estos dos textos tienen la misma conclusión: no hay, pues, que hacer imágenes cultuales. Esto no significa que desde un principio se concibiera a Yahveh como un ser puramente espiritual, cosa que no evocaba nada al pensamiento hebraico, sino que significa que toda imagen de Él sería inadecuada: se reconoce la trascendencia de Dios en tanto se avanza hasta definirlo como espíritu. Y desde los orígenes esta prohibición era una salvaguardia contra la imitación de los cultos extranjeros, destinados a dioses que se representaban a la manera humana y cuyas necesidades sensibles y sensuales había que satisfacer. Las consecuencias para el culto israelita son importantes: nunca hubo —por mucho que se haya dicho— imagen de Yahveh en el arca, ni en Siló, ni en el templo de Salomón, y los «becerros de oro» de Jeroboam no eran originariamente sino soportes de la divinidad invisible; el santo de los santos, donde Yahveh se hace presente, era inaccesible a los fieles; el altar de Yahveh no está, como en otras partes, en relación con una estatua o un símbolo divino, y los sacrificios israelitas ascienden en forma de humo al cielo donde Yahveh reside.

Como el estudio de las instituciones cultuales está así ligado con la teología bíblica, está también en relación con la historia de las religiones: busca en ella analogías, que tienen quizá su origen en la explicación de los ritos. Pero aquí no tratamos de hacer una historia de la religión tal como fue efectivamente practicada por los israelitas, quienes, sobre todo en determinadas épocas, se vieron arrastrados a un culto sincretista o simplemente pagano. Son desviaciones a que sólo nos referiremos indirectamente en los capítulos que siguen. Su objeto propio consiste en exponer las instituciones cultuales que el Antiguo Testamento presenta como propias del yahvismo legítimo. Estudiaremos sucesivamente el lugar del culto, el personal del culto, los actos del culto y especialmente el sacrificio, que es su acto principal, y finalmente el calendario religioso y las fiestas.

*Capítulo primero*

# LOS SANTUARIOS SEMÍTICOS

Puesto que el culto es el homenaje exterior que el fiel tributa a su Dios, el lugar del culto es un sitio donde se estima que este Dios recibe el homenaje y escucha la oración de sus fieles y, por tanto, un sitio donde se supone presente a la divinidad, en cierta manera, por lo menos mientras se desarrolla la acción cultual. Debemos ver cómo se expresó entre los semitas, y en particular entre los cananeos y los israelitas, esta noción común a todas las religiones.

## 1. *El territorio sagrado*

Parece ser característico de la religión de los semitas que el lugar santo no es únicamente el sitio concreto donde se celebra el culto, el altar erigido o el santuario construido, sino que comprende también cierto espacio alrededor del templo y del altar. Desde luego, esto no es exclusivamente semítico: los grandes templos griegos están rodeados de un *témenos* cerrado por un período; es un recinto sagrado. Pero este recinto sagrado parece haber tenido especial importancia entre los semitas.

Ya 3000 años a.C., en *ḥafaŷeh*, Mesopotamia central, un gran templo precedido de un gran patio se elevaba en un recinto oval de 100 × 70 metros. Es posible que por la misma época existiese un santuario análogo en El-Obeid, en Mesopotamia del norte. En Uqair, el templo ocupa sólo la menor parte de una amplia terraza. Este tipo no subsistió, pero los templos babilónicos importantes



están regularmente precedidos de un gran patio, que no se halla en los templos propiamente asirios, cuya construcción revela influencias no semíticas. En las grandes ciudades, los templos, con sus patios, estaban agrupados en un barrio sagrado. En Ur, por los tiempos de la III dinastía, el *ziggurat* y edificios cultuales estaban encerrados en un recinto que medía 200 × 200 metros y que fue reparado diversas veces y finalmente ampliado en la época neobabilónica. En Babilonia, el *ziggurat* del Etemenanki estaba en el interior de un recinto de 400 metros de lado, bordeado de edificios religiosos. En Arabia, en el primer milenio a.C., había en Mareb un santuario del dios lunar Ilumqah, que la tradición posterior denominó Mahram Bilqis, el «territorio sagrado de Bilqis», nombre árabe de la reina de Sabá: es un óvalo de 100 × 70 metros, flanqueado de una grande entrada peristila.

En Fenicia y en Siria, los ejemplos bien conservados no se remontan más allá de la época helenística, pero seguramente perpetúan un tipo más antiguo. El más impresionante es el santuario de Bel, en Palmira, que se eleva en medio de una explanada de 225 metros de lado. El santuario de Betocece, cerca de Tartús, es un pequeño templo jónico en un patio de 140 × 90 metros. Se podría citar también a Amrit y Umm el-Hamed.

El templo de Salomón en Jerusalén conformaba con esta tradición: estaba rodeado de un atrio. Éste fue ampliado por Herodes, convirtiéndose en una explanada de 300 metros por casi 500. Ya en el culto del desierto, según la descripción de Éx 27,9-19, la tienda estaba en un cercado de 100 × 50 codos, y Ezequiel vio el templo futuro en un cuadrado de 500 codos de lado «para separar lo sagrado de lo profano», Ez 42,20.

En el culto al aire libre fuera de las ciudades, el espacio sagrado podía estar delimitado por hileras de piedras, análogas a las que hoy día rodean a ciertos *welis* musulmanes o a las que, en el desierto, señalan un lugar de oración. Instalaciones tan toscas de la antigüedad no se han conservado o no pueden distinguirse de cercados que son mucho más recientes. No obstante, es posible aducir un testimonio de la Biblia. La primera estación de los israelitas después del paso del Jordán fue *ha-gilgâl*, «el Guilgal». Allí acampan los israelitas, Jos 4,19; 5,10; 9,6; 10,6, etc., allí son circuncidados, Jos 5,9, allí celebran la pascua, Jos 5,10. Bajo Saúl, se ofrecen allí sacrificios «delante de Yahveh», 1Sam 10,8; 11,15; 13,7s; 15,21.33. Pero más tarde los profetas condenan los sacrificios de Guilgal, como los de Betel, Os 12,12; Am 4,4. Se trata,

pues, de un lugar de culto que conservó por mucho tiempo su importancia, pero nunca se habla de un templo construido (el *bet-hagilgâl* de Neh 12,29 designa otro lugar). Ahora bien, la palabra *gilgâl* significa un «círculo» (de piedras) —compárese con *galgal*, «rueda» —, y Jos 4,20 dice que Josué erigió allí doce piedras sacadas del lecho del Jordán. Es probable que esas piedras delimitasen el recinto sagrado, sea que hubiesen sido colocadas por los israelitas al establecer su primer lugar de culto en la tierra prometida o que señalasen un santuario cananeo anterior y que luego se las haya explicado en función de la historia de Israel.

El «lugar santo» podía comprender una vasta extensión de tierra o toda una montaña. La Meca está rodeada de un territorio sagrado, el *ḥarâm*, que se extiende varias horas de camino y cuyos límites no estaban antiguamente indicados sino vagamente por medio de piedras erguidas, *anṣab*. El monte Hermón todo entero era sagrado, como lo indica su nombre, emparentado con *ḥarâm*. Antes de la gran teofanía del Sinaí, Moisés recibe de Yahveh la orden de delimitar el circuito de la montaña: nadie del pueblo debe escalarla y ni siquiera tocar el pie, Éx 19,12.

## 2. *Carácter sagrado del lugar de culto*

El lugar de culto es, en efecto, sagrado, es decir que, según el valor profundo de lo sagrado, está sustraído al uso profano. Los 500 codos que rodean el templo de Ezequiel están destinados «a separar lo sagrado de lo profano», Ez 42,20. Se puede discutir acerca del motivo que dicta esta segregación de un espacio considerado como sagrado: o bien el hombre determina y cercena una porción de su territorio que consagra a Dios —algo así como el diezmo de la tierra cuya satisfacción le permite usar libremente del resto—, o bien el hombre suspende su actividad profana allí donde alcanza la irradiación misteriosa y temible de la divinidad que se manifiesta en su santuario. El segundo motivo se adapta mejor a los textos, a los ritos y a los sentimientos religiosos. Sea de ello lo que fuere, las circunstancias son siempre las mismas: el territorio sagrado está reservado, está marcado con ciertos entredichos, como también con ciertos privilegios. En todo el *ḥarâm* de La Meca está vedado cazar, derribar árboles y cortar hierba, excepto en determinadas circunstancias precisadas por los casuistas. No se puede penetrar en él sin ejecutar ciertos ritos de sacralización, y



con vestiduras especiales. Una parte por lo menos de este territorio es lugar de asilo.

Lo mismo sucede en Israel. Ya hemos mencionado el entredicho que afectaba al Sinaí, Éx 19,12. Después del sueño de Betel, exclama Jacob: «¡Qué terrible es este lugar!», Gén 28,17. En la zarza ardiente dijo Dios a Moisés: «No te acerques aquí. Quítate las sandalias de los pies, pues el lugar que pisas es tierra santa», Éx 3,5. Los israelitas no deben acercarse a la tienda, Núm 18,22. En el templo de Jerusalén, el santuario estaba protegido por entredichos cada vez más graves: los gentiles debían detenerse ante el atrio de Israel, donde había inscripciones que recordaban la pena de muerte a los transgresores, y la misma liturgia cesaba delante del santo de los santos, donde el sumo sacerdote no penetraba sino una vez al año, él solo, el gran día de las expiaciones, Lev 16,15; Heb 9,7. Por otra parte, el templo gozaba de derecho de asilo, 1Re 1,50-53; 2,28-31. Las seis ciudades de refugio que poseían el derecho de asilo, Jos 20,1-6, habían heredado el privilegio de que gozaban antiguos santuarios [1].

## 3. *Elección del lugar de culto*

La elección del lugar de culto no está dejada al arbitrio del hombre. Siendo como es el sitio donde el fiel puede encontrarse con su Dios, el lugar de culto ha de ser determinado por una manifestación de la presencia o de la acción divinas. Esta manifestación puede ser explícita: la divinidad aparece, u ordena, o da una señal; puede ser también implícita: se refleja en efectos naturales que se ponen en relación con la presencia de un Dios.

a) *Teofanías.* Más adelante [2] veremos cómo apariciones divinas marcan los lugares de culto de la época patriarcal. En tiempo de los jueces, Gedeón funda el santuario de Ofra en el lugar donde se le había aparecido el ángel de Yahveh, según una tradición, Jue 6,24, o por una orden de Yahveh recibida en sueños, según otra tradición, Jue 6,25-26. El templo de Jerusalén será construido en el lugar donde se había detenido el ángel de Yahveh y donde David había erigido un altar, 2Sam 24,16-25. En Éx 20,24 (que no es necesario corregir), promete Dios aceptar los sacrificios que se

1 Cf. p. 227ss.
2 Cf. p 382s.

le ofrezcan en todo lugar donde haya «mencionado su nombre», es decir, donde se haya manifestado.

En todo el resto del ámbito semítico no se halla nada absolutamente semejante a esto, probablemente porque no hemos tenido la suerte de que se conservasen textos bastante explícitos sobre la fundación primera de los santuarios. En Mesopotamia, en cambio, interviene la divinidad cuando se trata de la restauración de su templo. Según el ritual acádico, un templo que amenaza ruina no puede ser derribado y reconstruido sino una vez que se han obtenido presagios favorables. Por orden de Marduk, Nabopolasar restaura el *ziggurat* de Babilonia, el Etemenanki. Bajo Nabonido, Marduk hace que soplen vientos que ponen al descubierto los cimientos del templo que se debe restaurar. Además Nabonido ve en sueños a Marduk y a Sin que le ordena restaurar el templo de Sin en Harán. El caso más expresivo es el de Gudea de Lagáš, hacia el año 2000 a.C.: el dios Ningirsu se le aparece en sueños y le ordena restaurar su templo, el Eninnu, según el plano que le muestra. Si los dioses intervienen así para la restauración de sus santuarios, también debieron hacerlo para la primera construcción y para la elección de su emplazamiento.

b) *Aguas sagradas.* La religión naturalista de Canaán reconocía una manifestación de la presencia o de la acción divina en las fuentes que fecundaban la tierra, en los pozos en que se abrevaban sus ganados, en los árboles que dan prueba de esta fecundidad, en las alturas donde se condensan las nubes que envían luego la lluvia benéfica. Los israelitas y sus antepasados, que fueron pastores y agricultores, compartían este modo de ver.

No obstante, si dejamos aparte lo que concierne a las ideas o a los mitos sobre la santidad de las aguas, de los ríos, del mar, y nos fijamos únicamente en los lugares de culto en relación con el agua, nos sorprende su relativa rareza. En Siria se conoce la fuente de Palmira y el estanque de Hierápolis; en Fenicia la fuente de Afqa y algunas otras. En estos lugares, el culto está atestado por documentos y monumentos sólo a partir de la época helenística, pero entonces se practicaba allí con vestiduras griegas un culto sirio o fenicio, el cual es probable que se remontase a una época anterior.

En Palestina, en la época grecorromana, había en las fuentes del Jordán un santuario dedicado al dios Pan, que debe de ser heredero de alguna divinidad cananea. Algunos topónimos bíblicos



y el contexto en que se citan atestiguan la existencia, por lo menos probable, de un santuario cerca de una fuente o de un pozo: Cades, que su mismo nombre designa como lugar «santo», se llama también, Gén 14,7, la fuente del Juicio o del Oráculo, En-Mispat. Sobre la vía de Jerusalén a Jericó había una fuente del Sol, En-Semés, Jos 15,7; 18,17; en Jerusalén una fuente del Dragón, En-ha-Tannín, Neh 2,13; una aldea del Negeb se llamaba Baalat-Beer, que puede significar «la dama del pozo», Jos 19,8. Todos estos nombres son indicios de un culto, o por lo menos de una leyenda religiosa. El pozo de Lahay-Roy, «del Viviente que ve», conservaba el recuerdo de la aparición divina a Agar, Gén 16,13-14, y allí reside Isaac, Gén 24,62; 25,11. Según 1Re 1,33-40, Salomón fue consagrado rey en la fuente de Guihón, en Jerusalén, donde parece que existía un santuario, quizá el del arca, antes de la construcción del templo[3]. Conviene fijarse en el pozo de Bersabé, donde Abraham invoca a Yahveh, Gén 21,23, y donde Isaac erige un altar a Yahveh que se le había aparecido, Gén 26,23-25.

c) *Árboles sagrados.* En todo el antiguo Oriente próximo se reconocía carácter religioso a ciertos árboles. El árbol sagrado está especialmente documentado en la iconografía mesopotámica. En ella aparece como símbolo de la fecundidad o como un tributo de los dioses de la fecundidad, mas es dudoso que haya representado a estos dioses; es un accesorio de su culto, pero no se da, hablando con propiedad, un culto del árbol. En Fenicia nos encontramos con informes tardíos y mezclados de elementos griegos; hay que señalar, sobre todo, la asociación de los árboles con el culto de las divinidades femeninas: así, el ciprés consagrado a Astarté.

En la Palestina de hoy un árbol aislado o un grupo de árboles marcan con frecuencia el emplazamiento de un *wely* musulmán. Es una tradición muy vieja. Los profetas condenan a los israelitas que iban a sacrificar en la cima de las colinas, a la sombra de los árboles, Os 4,13-14, cerca de los terebintos, Is 1,29; 57,5. El Deuteronomio y los textos que dependen de él literalmente condenan los lugares de culto establecidos «sobre las colinas, bajo todo árbol verdegueante», Dt 12,2; 1Re 14,23; 2Re 16,4; 17,10, cf. Jer 2,20; 3,6; 17,2; Ez 6,13; 20,28, y también Is 57,5. Mas conviene notar aquí que ninguno de estos textos habla de culto tributado a tales árboles; únicamente señalan el lugar del culto.

---

3 Cf. p. 152.

Un árbol venerado localiza también sitios de culto reconocidos como legítimos en el antiguo Israel. Desde luego, hay que guardarse de atribuir este carácter a todos los árboles que aparecen en los relatos de la Biblia. No hay el menor indicio de santuario en el valle del Terebinto, 1Sam 17,2, y el roble del Tabor, 1Sam 10,3, puede ser sencillamente un punto de referencia topográfico. En cambio es probable que la palmera de Débora, entre Rama y Betel, Jue 4,5, donde la profetisa Débora dirimía los litigios entre los israelitas, tuviese significado religioso; difiere sin duda de la encina de los Elantos que, a socaire de Betel, señalaba la tumba de otra Débora, nodriza de Raquel, Gén 35,8. Todavía es más segura la pertenencia a un lugar de culto, de la encina cercana a Siquem, al pie de la cual enterró Jacob los ídolos de su familia, Gén 35,4. Es, a lo que parece, la que según Jos 24,26, se hallaba «en el santuario de Yahveh» en Siquem, bajo la cual erige Josué una gran piedra, lo que permite identificarla con el «terebinto de la estela que está en Siquem», de Jue 9,6 (texto corregido), que indica un lugar de culto donde Abimélek fue proclamado rey. Este árbol es también la encina de Moré, la «encina del Instructor o del Adivino», que es designado como el *mâqôm*, es decir, el lugar santo, de Siquem en Gén 12,6, y que debe de ser el mismo que la encina de los Adivinos cerca de Siquem, Jue 9,37. Cerca de Hebrón se hallaba la encina de Mambré, donde Abraham erigió un altar, Gén 13,18, y bajo la cual recibió a los tres huéspedes misteriosos, Gén 18,4, y que fue venerada hasta la época bizantina[4]. Para la fundación del lugar de culto de Bersabé se dice que Abraham «plantó un tamarisco», Gén 21,33.

Las traducciones de «encina» y de «terebinto» están inspiradas en las versiones antiguas y son sólo aproximativas. Las dos palabras hebreas parecen ser sinónimas y designar indiferentemente un árbol grande.

d) *Alturas.* Las montañas, que se acercan al cielo, han sido consideradas como moradas divinas. La mitología babilónica localizaba el nacimiento de los grandes dioses en la montaña del Mundo. Al este de esta montaña solía imaginarse la montaña del Este, por donde salía el sol y se congregaban los dioses el día de año nuevo para determinar los destinos del universo. En la epopeya del Guilgames, la montaña de los cedros es una morada de los dioses.

4. Cf. p. 385s.



Los poemas de Ras Šamra conocen una santa montaña que es el Safón. Allí, en las crestas, o las alturas, o las cimas del Safón, es donde se reúnen los dioses; allí es donde Anat construye un templo para Baal y donde Baal tiene su trono. En relación con esta montaña se llama a Baal, Baal Safón, cuyo culto será llevado, con este nombre por los marinos fenicios hasta Pelusio y, a lo que parece, hasta Corfú. El eco de esta mitología se conserva en la Biblia. El tirano derrocado, de Is 14,13-15, había querido igualarse con Dios, había dicho: «Pondré mi asiento sobre la montaña de la asamblea, sobre las cumbres del Safón, escalaré la cima de las negras nubes, seré semejante a Elyón.» En Ez 28,14-16, el rey de Tiro, asimilado a Melqart el dios rey de su ciudad, estaba sobre la «montaña santa de Dios» y fue precipitado de ella.

Las necesidades de la devoción y del culto exigen que esta montaña sea localizada sobre la tierra. Lo concreto y lo ideal, el culto y el mito no se separan: el Olimpo es la morada de los dioses y es una montaña de Grecia. De la misma manera, el Safón es la morada de Baal y es el *ŷebel el-aqra'* que cierra el horizonte al norte de Ras Šamra, el monte Casio donde la época grecorromana veneraba todavía a Zeus Casio, heredero de Baal.

En el país de Canaán había otras montañas santas. Los nombres del Líbano y del Siryón (otro nombre del Hermón, Dt 3,9) aparecen entre las divinidades que enumeran los tratados hititas del segundo milenio a.C. Varios siglos después, un fenicio invoca al Baal del Líbano en una inscripción de Chipre. Hemos dicho ya que su nombre mismo designaba al Hermón como una montaña santa[5]. Las pendientes y la cumbre de este macizo conservan ruinas de diversos santuarios, que todavía se frecuentan en el siglo IV de nuestra era. Una localidad de los contornos se denominaba Baal Hermón, según 1Par 5,23. Según el libro apócrifo de Henoc, al Hermón bajaron los ángeles que querían unirse con las hijas de los hombres.

El Tabor fue asimismo un lugar de culto. En la bendición de Zabulón, Dt 33,19, la montaña sobre la que los pueblos van a ofrecer sacrificios es muy verosímilmente el Tabor, que marca la frontera de esta tribu, y la legitimidad de este culto no se pone en tela de juicio, si bien Os 5,1 reprocha a los sacerdotes, al rey y a los grandes de Israel haber sido «una red tendida sobre el Tabor», es decir, haber preparado allí la ruina del pueblo mediante un culto

5. Cf. p. 366.

impío. Mediante una corrección plausible, se encuentra el Tabor, junto al Safón, al Líbano y al Hermón, en la lista de montañas sagradas compilada por Filón de Biblos. En el texto de Oseas que acabamos de citar, la versión griega transformó Tabor en *Itabyrion* que, junto con *Atabyrion*, es el nombre de la montaña entre los autores griegos. Ahora bien, Rodas tenía un santuario dedicado a Zeus *Atabyrios*, y es probable que se tratase de una importación extranjera y representase a un Baal del Tabor. Finalmente, la tradición cristiana ha identificado con el Tabor la montaña anónima de Mt 17,1, donde tuvo lugar la transfiguración.

También el Carmelo tiene una larga historia cultual. A éste es probablemente al que se llama el Cabo Sagrado, *rôš qâdôš*, en las listas geográficas egipcias a partir de Tutmosis III. En el siglo IV antes de nuestra era, el Periplo de Escilacte llama al Carmelo una montaña santa de Zeus. Según Tácito, es a la vez el nombre de una montaña y el de un dios; en la cumbre había un altar en el que sacrificó Vespasiano, pero no había templo ni estatua. Este dios es el Baal de la montaña, la manifestación de un gran dios oriental que se suele identificar con Baalsamem o, con más verosimilitud, con Melqart, patrón de Tiro. Así como los israelitas se habían disputado la montaña, así también el culto del Baal tirio había rivalizado con el de Yahveh, cuyos derechos exclusivos fueron establecidos por la victoria milagrosa de Elías contra los profetas de Baal, 1Re 18,20-48.

En efecto, Yahveh se apropia las montañas consagradas a los antiguos dioses. Hace saltar al Líbano y al Siryón, Sal 29,6, Él es quien creó el Safón y el Mediodía (esta palabra debe de significar el nombre de alguna otra montaña); el Tabor y el Hermón exultan al oir su nombre, Sal 89,13. No obstante, según la enseñanza del Antiguo Testamento, Yahveh tiene sólo dos montañas santas: el Sinaí, donde se reveló, y Sión, donde reside. El Sinaí-Horeb es llamado «la montaña de Dios» en los relatos del Éxodo, Éx 3,1; 4,27; 18,5; 24,13; y a propósito de la peregrinación de Elías, 1Re 19,8. Yahveh vino del Sinaí, Dt 33,2 y el texto difícil de Sal 68,18, y puso su morada en el templo de Jerusalén, 1Re 8,10-13. La montaña de Basán (¿se trata del macizo del Haurán o del Hermón que domina en el norte?) era una «montaña de Dios», ¿por qué desprecia a Sión, la pequeña montaña que Yahveh ha escogido para su morada?, Sal 68,16-17. El monte Sión es la «montaña santa» en los Salmos, Sal 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 99,9; y en los textos proféticos tardíos, Is 27,13; 56,7; 57,13; 65,11; 66,20; Jer 31,23; Ez 20,40; Dan 9,16.20; Abd 16; Jl 2,1; 4,17; Sof 3,11. La verdadera «cima del Safón» es el monte Sión, donde reside el gran rey Yahveh, Sal 48,2-3. En lo futuro, el monte Sión será todavía ensalzado, «será establecido en la cima de las montañas y se elevará más alto que las colinas», y los pueblos acudirán a la «montaña de Yahveh», Is 2,2-3 = Miq 4,1-2. El templo futuro de Ez 40,2 está «sobre una montaña muy alta», donde está construida una Jerusalén idealizada, cf. Zac 14,10.



### 4. *Los ziggurats*

El sentimiento de que la divinidad se manifiesta sobre las montañas indujo a construir los santuarios no sólo sobre alturas naturales, sino también sobre basamentos artificiales. Algunos de los más antiguos templos de Mesopotamia están construidos sobre una alta terraza, por ejemplo en Uruk, en Hafaŷen, en El-Obeid, en Uqair y otros. Este zócalo, que se realzaba mediante la superposición de pisos, de los que resultaba ser el elemento principal, dio origen a un tipo de arquitectura religiosa característico de Babilonia y de las regiones que sufrieron su influjo: las torres en pisos, los ziggurats.

Se encuentran sobre todo en Baja Mesopotamia, pero los hay también en Asiria y en la ribera siria del Eufrates, en Mari, y en Persia, en Susa y, cerca de ésta, en Choga-Zanbil, donde acaba de descubrirse un gran ziggurat: tiene 105 metros de lado en la base y debía elevarse más de 50 metros. Estas enormes construcciones no eran solamente un basamento: los textos y los monumentos figurados nos indican que en su cima sostenían un santuario, y las excavaciones demuestran que había otro santuario en su base. Hay dos maneras de explicar esta dualidad: o bien se suponía que el dios residía en el santuario de la cumbre, de donde descendía para manifestarse en el santuario de abajo, o bien el santuario superior no era sino una estación para el dios que venía a la tierra, un paso que atravesaba para descender al santuario de abajo, que era su residencia más estable sobre la tierra. Todavía la idea expresada por el ziggurat parece ser la de una «montaña» en que el dios se encuentra con su fiel, un gigantesco escaño al que desciende el dios y asciende el fiel a fin de reunirse ambos.

El ziggurat de Babilonia se llamaba *e-temen-an-ki*, «templo del fundamento del cielo y de la tierra». Su base cuadrada tenía

91 metros de lado y, según el testimonio de una tableta cuneiforme y de Heródoto, su altura alcanzaba por lo menos esta cifra. Los textos no lo mencionan sino a partir del siglo VII a.C., pero debió de existir mucho antes y fue diversas veces destruido y restaurado. A tal torre, o a alguna otra arruinada, de Babilonia se refirió la tradición bíblica de la Torre de Babel, Gén 11,1-9. Los constructores habían tratado de hallar un medio de aproximarse más a su dios, pero la torre se derrumbó y el autor teólogo interpreta esta ruina como castigo divino de los hombres, cuyo orgullo había pretendido escalar el cielo.

### 5. *Los templos*

El edificio construido sobre un lugar santo para celebrar en él el culto, es el templo. Las lenguas semíticas antiguas no poseen término especial para designar el templo. En acádico se dice simplemente la «casa», *bîtu*, o el «palacio», *ekallu* (del sumérico E-KAL, «casa grande») del dios; el templo se puede llamar también *ekurru*, que es asimismo un préstamo sumérico: E-KUR, «casa de la montaña». En fenicio (en Ras Šamra), los términos *bt*, «casa», y *hkl*, «palacio» (tomado del acádico, *ekallu*), alternan para significar el templo. De la misma manera, en hebreo, el templo es una «casa», *bêt*, o un «palacio», *hêkal* (derivado del acádico por intermedio del fenicio). En los libros tardíos de la Biblia, sobre todo en Ezequiel, el templo se denomina con frecuencia *miqdaš*, mas el término significa propiamente «lugar santo, santuario» y no precisamente «templo construido». En los textos antiguos se pone en paralelo con «lugar alto», Is 16,12; Am 7,9; y se aplica al santuario al aire libre de la encina de Siquem, Jos 24,26.

En hebreo, lo mismo que en fenicio y en acádico, las mismas palabras designan, pues, la «casa» o el «palacio» del dios y la «casa» o el «palacio» del rey. En efecto, el templo se construye para que sea la morada de la divinidad. El plan típico de un templo mesopotámico es el mismo que el de una casa grande o de un palacio, donde el dios reside, representado por una estatua. Este plano no es idéntico en Babilonia y en Asiria (en la medida en que no recibió influjo de Babilonia), dado que las habitaciones humanas eran también diferentes. En Babilonia, un patio rodeado de edificios retiene a los fieles delante de las salas de culto, a las que no tienen acceso, pero donde una puerta central les facilita la visión directa de la efigie divina colocada en la *cella* del fondo. El templo asirio de tipo puro no tiene patio; se entra en él por una puerta abierta a uno de los lados largos y es necesario volverse para colocarse frente a la imagen colocada en el fondo de la sala de culto, precisamente donde se hallaba el hogar en las casas de los hombres. El acceso a la divinidad es a la vez más fácil y más misterioso que en Babilonia, lo que corresponde a cierta diferencia entre el sentimiento religioso de ambas regiones.



En cuanto a Siria-Palestina, se ha discutido sobre el carácter religioso o laico de ciertos edificios, por ejemplo, del «palacio» o «templo» de Ay, lo cual indica suficientemente que allí la casa del dios estaba igualmente construida a imitación del palacio del rey. En el tercer milenio antes de nuestra era, no sólo el templo de Ay, sino los templos reconocidos de Jericó, Meguiddó y quizá *tell el fâr'ah* del norte tienen una entrada indirecta por el lado largo, como en los templos asirios arcaicos. El plano se modifica en el segundo milenio, probablemente al mismo tiempo que el de la morada regia: se complica con una *cella*, a veces realzada, y con un pórtico o un vestíbulo, sucediéndose en fila las tres piezas y teniendo la entrada por la parte estrecha del edificio. Es el plano que encontramos en el santuario del siglo XV-XIV a.C. descubierto recientemente en Hasor y que vuelve a hallarse en un pequeño templo de *tell tainat* en Siria, a comienzos del primer milenio. Es también el plano que adoptará Salomón para el templo de Jerusalén [6].

En los templos de Mesopotamia, sobre los que estamos mejor informados, la jornada del dios se desarrollaba de la misma manera que la del rey: se vestía a la estatua, se le servían las comidas, se la paseaba en suntuoso cortejo. Este ritual cotidiano reclamaba numerosas dependencias alrededor del templo, habitaciones de los sacerdotes y de los servidores, depósitos, cocinas, cuadras, todo lo cual acentuaba la semejanza entre el templo del dios y el palacio del rey.

Sin embargo, incluso en Mesopotamia, el templo no es la morada exclusiva del dios, de modo que su presencia y su acción se limiten a este edificio. Hubo quizá devotos que lo creyeran así, pero no era éste el sentido de la religión: la estatua o el símbolo sagrado no son el dios; sólo manifiestan y encarnan su presencia; el templo es sin duda alguna su morada, pero puede tener diver-

6. Cf. p. 411.

sas en el país e incluso en la misma ciudad, y la acción de los grandes dioses, llámense Marduk, Asur o Baal, se extiende al universo entero. El objetivo del ziggurat era, como ya hemos visto, ir al encuentro del dios que bajaba del cielo a su templo.

A propósito del templo de Jerusalén veremos cómo estas concepciones vuelven a encontrarse, depuradas, en la religión de Israel. El culto legítimo de Yahveh no admitía imágenes, pero el templo no dejaba de ser la «casa de Yahveh», el lugar del que había dicho: «Mi nombre estará allí», 1Re 8,29.

### 6. *Los «lugares altos»*

a) *El nombre.* Hablando de los santuarios cananeos o de los que los israelitas establecieron a su semejanza, la Biblia los designa a menudo como *bâmôt*, que la Vulgata traduce por *excelsa* y que las versiones modernas traducen por «lugares altos». Esta traducción no es exacta, o por lo menos reclama alguna explicación.

Se ignora a qué raíz verbal se deba adscribir la palabra, que quizá sea presemítica. El equivalente ugarítico designa la «espalda» o el «tronco» de un animal; el correspondiente acádico tiene el mismo sentido, pero significa también un relieve topográfico, una «cresta o altura». En la Biblia, fuera de su empleo cultual y de algunos textos inciertos, *bâmah* significa la «espalda» de los enemigos en Dt 33,29, las «alturas» terrestres sin más detalle en Dt 32,13; Is 58,14; Miq 1,3; Am 4,13; Hab 3,19; Sal 18,34; la «espalda» de las nubes, Is 14,14; las «olas» del mar, Job 9,8. La palabra insinúa, pues, la idea de algo en relieve, en saliente, pero no, o por lo menos en sí misma, la idea de una montaña o de una colina.

b) *Situación de los «lugares altos».* Esto se confirma por las indicaciones que da la Biblia sobre el emplazamiento de las *bâmôt*. Es muy cierto que algunas, quizá muchas, estaban establecidas sobre alturas: de la ciudad de Samuel se «sube» a la *bâmah* vecina, 1Sam 9,13.14.19, y se «baja» de ella, 1Sam 9,25. En Ez 20,28-29, el nombre de *bâmah* se explica, por un juego de palabras, como el nombre de la colina elevada adonde se va para sacrificar, y el culto de las *bâmôt* se pone junto al culto sobre las colinas en 2Re 16,4; 17,9-10. Sobre la montaña, a oriente de Jerusalén, construyó Salomón una *bâmah* para Kemós y Milkom, 1Re 11,7. Razón suficiente de tales emplazamientos es que, como ya se ha visto, las alturas parecían ser sitios designados para el establecimiento de un lugar de culto. Pero había también *bâmôt* en otras partes, en las ciudades, 1Re 13,32; 2Re 17,29; 23,5; a la puerta de Jerusalén, 2Re 23,8. Según Ez 6,3, Yahveh anuncia a las montañas y a las colinas, pero también a los barrancos y a los valles, que va a destruir sus *bâmôt*. En el valle de Ben-Hinnom, en Jerusalén, se hallaba la *bâmah* de Tofet, Jer 7,31; 32,35. En estos últimos pasajes no cuadra la traducción de «alto lugar». El único significado que se adapta a todos los textos es el de «mota, terrero» con destino cultual. Se pudo utilizar una elevación natural, el saliente de una roca, pero parece ser que tales motas eran por lo regular artificiales: así pueden explicarse los textos que hablan de las *bâmôt* que se «construyen», 1Re 11,7; 14,23; 2Re 17,9; 21,3; Jer 19,5; que se «derriban» o «destruyen», 2Re 23,8; Ez 6,3.



c) *El testimonio de la arqueología.* Recientes descubrimientos ilustran esta explicación de la *bâmah*. En Meguiddó se ha sacado a luz una plataforma oval de 8 y 10 metros de ancho conservada en una elevación de 1,80 m; está construida con gruesas piedras y tiene una escalera de subida, en un recinto rectangular. Data de mediados del tercer milenio y fue utilizada durante varios siglos. Consta que allí se ofrecían sacrificios y que luego se le fueron anexionando templos. En Nahariyah, cerca de Haifa, al lado de un pequeño santuario datado de los siglos XVIII-XVII a.C., se elevaba un montón de piedras vagamente circular, que al principio tuvo 6 metros de diámetro y luego fue ampliado hasta 14. Una plataforma semejante se ha puesto al descubierto en Hasor, en un santuario del siglo XIII a.C. Al sudoeste de Jerusalén, en una cresta cerca de *malḥah*, hay una serie de motas artificiales, dos de las cuales se han excavado. La mejor conservada tiene 25 metros de diámetro y consiste en un montón de tierra y de piedras contenido por un muro poligonal; se subía a la parte superior por escaleras construidas a este objeto. La alfarería aneja a la *bâmah* es del siglo VII-VI a.C.

No podemos dudar en llamar a estas instalaciones *bâmôt*. Se extienden desde la antigua época cananea hasta el final de la época monárquica en Judá; fueron, pues, lugares de culto, las primeras, de los cananeos, y las últimas, de los israelitas. Están situadas en una ciudad, en Meguiddó, o cerca de una ciudad, Nahariyah

(el emplazamiento de la antigua ciudad se ha descubierto muy cerca), sobre una altura en campo raso, en *malḥah*, es decir, en los diversos emplazamientos en que la Biblia sitúa las *bâmôt*.

d) *La instalación cultual.* Siendo el «lugar alto» un lugar de culto, comporta necesariamente un altar. La mota misma a la que el altar debe su nombre, la *bâmah*, pudo servir a este efecto, pero pudo también sostener un altar construido, y no faltan textos que mencionan el altar como elemento del «lugar alto», 2Re 21,3; 2Par 14,2; Ez 6,6.

Pero los accesorios más característicos son la *maṣṣebah* y la *'ăšerah*, que a propósito de los «lugares altos» se mencionan en 1Re 14,23; 2Re 18,4; 23,13-14; 2Par 14,2. Es preciso añadir los textos que, sin hablar explícitamente de la *bâmah*, se refieren evidentemente al mismo culto, Éx 34,13; Dt 7,5; 12,3; 16,21-22; Miq 5,12-13. Por lo demás, este mobiliario no pertenece exclusivamente a los «lugares altos»: en el templo de Baal, en Samaría, había instalado Acab una *'ăšerah*, según 1Re 16,33, y una *maṣṣebah*, según 2Re 3,2.

La *maṣṣebah* es una piedra erguida, una estela conmemorativa. Queda como testimonio de una alianza o de un compromiso, Gén 31,45.51-52; Éx 24,4; Is 19,19-20; cf. la piedra erigida por Josué en el santuario de Siquem, Jos 24,26-27; o bien es memorial de un difunto, Gén 35,20; 2Sam 18,18. Como objeto de culto, no es la evocación de una manifestación divina, sino de una presencia divina. Después de la visión de Betel, Jacob erige como *maṣṣebah* la piedra que le había servido de cabecera y declara que es una *bêt-el*, una «casa de Dios», Gén 28,18, cf. 31,13, y la tradición paralela de Gén 35,14. De ahí a considerar tal piedra como una representación de la divinidad, no había más que un paso, y este paso se dio sin que para ello fuese necesario que la piedra estuviese tallada en forma de imagen. Aun permaneciendo bruta, seguía siendo un símbolo divino. Así se comprende que, no obstante el uso legítimo de que dan testimonio los textos antiguos, las *maṣṣebôt* fuesen condenadas juntamente con los otros accesorios del culto cananeo. En algunos de estos textos *maṣṣebah* está próxima a *pesel*, «ídolo de talla», Lev 26,1; Dt 7,5; 12,3; Mip 5,12.

La *maṣṣebah* era el símbolo de la divinidad masculina; 2Re 3,2 habla de la *maṣṣebah* de Baal, cf. 2Re 10,26-27, cuyo texto es incierto. La divinidad femenina estaba representada por la *'ăšerah*. Este nombre designa a la vez a la diosa y su símbolo



cultual. La diosa Aserá es conocida por los textos de Ras Šamra como asociada al dios El; en la Biblia está asociada a Baal, Jue 3,7; 2Re 23,4. En cuanto a la *'ăšerah*, estaba hecha de madera, Jue 6,26, se podía cortar, Éx 34,13; Jue 6,25, y quemar, Dt 12,3; 2Re 23,6.15. Podía ser, a lo que parece, un árbol vivo que se planta, Dt 16,21, o que se arranca, Miq 5,13; 2Re 23,14; pero también, y más a menudo, era un objeto de madera que se fabrica, 1Re 14,15; 16,33; 2Re 17,16; 21,3; Is 17,8; que se erige como las *maṣṣebôt*, 2Re 17,10, y que queda erigido, 2Re 13,6; Is 27,9; lo que evoca la idea de un poste o de un jalón. No podemos precisar su aspecto exterior y no existen pruebas de que tal poste estuviese esculpido para figurar a la diosa.

A este moblaje de las *bâmôt* añaden algunos textos los *ḥammânîm*, Lev 26,30; 2Par 14,4; 34,4.7; Ez 6,4.6. Fuera de las *bâmôt*, la palabra no se encuentra sino junto con la *'ăšerah*, Is 17,8, con el altar y la *'ăšerah*, Is 27,9. No se trataba de objetos voluminosos, puesto que, según 2Par 34,4, se podían colocar sobre el altar. Durante largo tiempo se han interpretado como «pilares del sol», pero inscripciones nabateas y palmirenas certifican el sentido de «altares de incienso». Ninguno de los textos que hablan de ello es anterior a la cautividad, y el más antiguo de ellos parece ser Ez 6,4 (Is 17,7-8 es considerado generalmente como una añadidura). En algunas excavaciones de Palestina, sobre todo en Lakís, se han encontrado, de la época postexílica, pequeños objetos de piedra de forma cúbica o alargada, cuya parte superior está provista de una concavidad en forma de cupulilla que tiene huellas de combustión: se los puede interpretar como *ḥammânîm*. Es posible que este nombre y este tipo especial de pebeteros fuesen introducidos en época tardía en Palestina, pero las ofrendas de incienso, sin la mención de los *ḥammânîm*, están asociadas con el culto de las *bâmôt* en la redacción deuteronómica de los libros de los Reyes, 1Re 3,3; 22,44; 2Re 12,4, etc.; se ofrecen sobre las terrazas de las casas según Jer 19,13; 32,29, y son ya un elemento del culto sobre las alturas en Os 4,13. Probablemente estas fumigaciones se hacían entonces sobre soportes más grandes que los *ḥammânîm* de Lakís; se pueden llamar «altares de incienso» los pebeteros en terracota de época cananea conocidos por las excavaciones, y los pequeños altares de piedra hallados en Meguiddó y en Siquem, que datan de la monarquía israelita [7].

7. Acerca del altar de los perfumes en el templo, cf. p. 523s

La Biblia habla con insistencia de los «lugares altos» establecidos en umbrías, «bajo todo árbol verdegueante» [8], lo que indica que eran santuarios al aire libre, pero podían también comportar construcciones. Cuando hablando de un «lugar alto» se dice simplemente que está «construido», esto puede significar, como ya hemos visto, la erección del terrero artificial, la *bâmah*. Pero existen textos que suponen la presencia de edificios cubiertos. Según 1Sam 9,22, en el lugar alto de la ciudad donde residía Samuel había una «sala» que podía contener a una treintena de comensales. En el gran lugar alto de Gabaón, el lugar donde Salomón pasó la noche y tuvo en sueños una aparición de Yahveh, 1Re 3,5, estaba probablemente construido. Diversos textos hablan de las «casas», de los templos de las *bâmôt* la que Jeroboam construyó en Betel, 1Re 12,31, aquellas en que los colonos samaritanos introdujeron sus ídolos, 2Re 17,29, e hicieron oficiar a sus sacerdotes, 2Re 17,32, y que fueron demolidas por Josías, 2Re 23,19.

e) *«Lugares altos» y culto funerario.* Parece ser que las *bâmôt* sirvieron también para el culto funerario. Ya hemos visto que una estela, una *maṣṣebah*, podía marcar una tumba, Gén 35,20, o conmemorar a un difunto, 2Sam 18,18. Por otra parte, se levantaban montones de piedras sobre ciertas sepulturas, Jos 7,26 (Akán); 8,29 (el rey de Ay); 2Sam 18,17 (Absalón). Estos terreros o túmulos funerarios tenían la misma apariencia que el terrero cultual con que hemos definido la *bâmah*. Ahora bien, el manuscrito de Isaías descubierto en Qumrán permite traducir así a Is 53,9: «Se le ha asignado su sepultura en medio de los impíos y su *bâmah* con los ricos (o los malvados, o los demonios).» Con un simple cambio de vocalización, el texto incomprensible de Job 27,15 significa: «sus sobrevivientes serán sepultados en *bâmôt* y sus viudas no los llorarán». Ez 43,7, sin ninguna corrección, dice: «No mancillarán ya mi santo nombre con sus prostituciones y con las estelas funerarias de sus reyes en sus *bâmôt*», cf. Ez 43,9. La palabra traducida aquí por estela funeraria es *peger*, que en la Biblia significa ordinariamente «cadáver», pero que en los textos de Ras Šamra tiene el sentido de «monumento, estela». La palabra es, pues, el equivalente de *maṣṣebah* y aparece en relación con los «lugares altos» en Lev 26,30, que en ese caso se puede traducir: «Destruiré vuestros lugares altos *(bâmôt)*, aniquilaré vuestros

8. Cf. p. 369.



altares de incienso *(ḥammânîm)*, amontonaré vuestras estelas *(peger)* sobre las estelas *(peger)* de vuestros falsos dioses.» La arqueología añade su testimonio: en lo que con razón se llama el «lugar alto» de Guézer, había una hilera de estelas y en Hasor se acaba de descubrir un santuario cananeo en el que se hallaban erigidas estelas: tanto las unas como las otras conmemoraban sin duda a difuntos de elevada categoría. Estas conclusiones son probables, pero no se deben llevar demasiado lejos: los «lugares altos» estaban destinados al culto en general, del que las prácticas funerarias sólo eran un elemento.

f) *Legitimidad de los «lugares altos».* Al principio, la religión de Israel no condenaba estos lugares de culto. Samuel ofrece un sacrificio en el lugar alto de su ciudad, 1Sam 9,12s, Gabaón tenía «el más grande lugar alto», donde Salomón sacrificó y fue favorecido con una comunicación divina, 1Re 3,4s. Estos santuarios fueron frecuentados por los israelitas hasta el fin de la monarquía. Es cierto que Ezequías quiso destruirlos en un primer empeño por centralizar el culto, 2Re 18,4, pero Manasés los restableció, 2Re 21,3, y así subsistieron hasta la reforma de Josías, 2Re 23, donde se ve que se trata evidentemente de santuarios de Yahveh [9]. Continuaban, sin embargo, tradiciones cananeas, a menudo en el mismo emplazamiento. Era grande la tentación de practicar allí un culto sincretista, de poner al lado del altar de Yahveh la estela de Baal y el poste sagrado de Aserá, de introducir las prácticas inmorales y los ritos funerarios de los cananeos. Contra todo esto reaccionaban con frecuencia los profetas y, si a veces atacan de manera explícita los *bâmôt*, Os 10,8; Am 7,9; Jer 7,31; cf. 19,5; 32,35, es por razón de las faltas cultuales que allí se cometían. La persistencia de estos abusos y el movimiento de centralización del culto dieron lugar a la reprobación de los «lugares altos» sin distinción, y los *bâmôt* se convirtieron en sinónimos de santuarios paganos, o por lo menos de santuarios ilegítimos, en la censura que el redactor deuteronomista de los libros de los Reyes inflige a todos los reyes de Israel y de Judá, a excepción de Ezequías y de Josías, y en los textos tardíos del Pentateuco.

9. Cf. p. 440.

*Capítulo II*

# LOS PRIMEROS SANTUARIOS DE ISRAEL

## 1. *Los lugares de culto de los patriarcas*

Los israelitas atribuían a los patriarcas la fundación de ciertos santuarios. Evidentemente, el historiador no puede verificar este testimonio, pero debe reconocer que esta tradición está en conformidad con dos hechos: en primer lugar, todos estos lugares de culto se hallan en el límite de las tierras de cultivo y al margen de la zona por donde trashumaban los pastores de ganado menor, lo cual corresponde al estado social de los patriarcas. Luego, estos santuarios no son los que se vieron más frecuentados en la época de los jueces y bajo la monarquía, como hubiese sucedido si se hubiese tratado de inventar retrospectivamente un origen ilustre para ciertos santuarios; hay que exceptuar el caso particular de Betel, que debió a la política su importancia bajo los reyes de Israel. Se observa incluso que todos estos santuarios patriarcales, a partir de la monarquía, se hicieron sospechosos al yahvismo ortodoxo: son ciertamente muy antiguos.

Su fundación responde a las reglas que en otras partes determinaban la elección del lugar de culto. Se establecen allí donde un elemento natural hace reconocer la presencia del Dios de los padres, un árbol, una altura, una aguada, y sobre todo allí donde este Dios se había manifestado en alguna teofanía. Estos santuarios jalonan la ruta de los patriarcas.

a) *Siquem.* Según Gén 12,6-7 (tradición yahvista), la primera estación de Abraham en Canaán tuvo lugar en Siquem. Se detuvo en el *mâqôm*, es decir, en el lugar santo, donde se halla la encina



de Moré, la «encina del Instructor o del Adivino», un árbol al que se pedían oráculos. Era un santuario cananeo, cosa que el texto reconoce y explica añadiendo: «los cananeos estaban entonces en el país». Entonces Abraham le edificó un altar. Éste es, reducido a sus líneas generales, el tipo de los relatos sagrados de fundación de un santuario: teofanía, comunicación divina, instauración del culto.

Pero este santuario está más enraizado en el círculo de Jacob y de sus hijos, según la tradición elohísta. Jacob, al volver de Mesopotamia, acampa frente a Siquem, compra a los hijos de Hamor la parcela de tierra donde había levantado su tienda y erige allí un altar (algunos quieren leer una *maṣṣebah),* al que llama «El, Dios de Israel», Gén 33,18-20. Después del pacto concluido con los siquemitas y su ruptura por el ataque pérfido de Simeón y de Leví, Jacob abandona Siquem y se traslada a Betel, Gén 35,1-4: es una peregrinación entre dos santuarios, para lo cual hay que purificarse y cambiarse las vestiduras. Los ídolos que poseía la familia de Jacob son enterrados «bajo la encina que está cerca de Siquem», es decir, la encina de Moré en la historia de Abraham; se ha explicado en diversas formas el sentido primitivo de este acto ritual, pero su valor en el relato bíblico es claro: es un abandono de prácticas paganas, como Josué, todavía en Siquem, ordena desechar los dioses extranjeros a los israelitas que han optado por el servicio de Yahveh, Jos 24,21-24. Todavía hay otro recuerdo patriarcal que se relacionaba con el santuario de Siquem: allí se mostraba la tumba de José, cuyos restos habían sido trasladados de Egipto, Jos 24,32. Al hablar de los «lugares altos» hemos discutido [1] esta relación de una tumba o de un monumento funerario con el lugar de culto.

En Siquem fue donde se concluyó el pacto que ligaba a las tribus entre sí y con Yahveh, y Josué, como testigo de esta alianza, erigió «bajo la encina que está en el santuario de Yahveh» (es el árbol de Abraham y de Jacob), una «gran piedra» — hay que entender una *maṣṣebah* —, Jos 24,25-28. Cerca de este árbol, llamado el árbol de la *maṣṣebah* según una corrección generalmente admitida, Abimélek ffue proclamado rey, Jue 9,6. Evidentemente es en este santuario donde Roboam encontró las tribus del norte que se aprestaban a reconocerle como rey y allí fue donde su torpeza consumó el cisma político, 1Re 12,1-19.

1. Cf. p. 380

Siquem fue eclipsada por Siló en la época de los jueces y por Betel después del cisma. No obstante, es posible que los redactores deuteronomistas de los libros canónicos echaran un velo sobre la supervivencia de un santuario cuyo culto les parecía estar mancillado con prácticas paganas. Ya hemos visto que no osaron llamar *maṣṣebah* a la «gran piedra» de Jos 24,26, y que ellos mismos o algunos copistas habían probablemente suprimido la palabra *maṣṣebah* en Jue 9,6. En el mismo Deuteronomio no aparece el nombre de Siquem, pero este libro ordena que se erijan en el monte Ebal piedras en que se halla inscrita la ley, que se edifique en él un altar, que se proclamen sobre el monte Ebal y sobre el monte Garizim las maldiciones y las bendiciones que están vinculadas respectivamente a la transgresión y a la práctica de la ley, Dt 27; la misma orden se da brevemente en Dt 11,26-32, con la mención de la encina de Moré en un contexto recompuesto. La redacción deuteronomista de Jos 8,30-35, refiere, con notables matices, la ejecución de esta orden. Ahora bien, Siquem se halla entre el Ebal y el Garizim, y hay relación segura entre estos textos y el de Jos 24,25-28, en que el pacto entre las tribus se sella en el santuario de Siquem [2]. Finalmente, Dt 31,10-13 prescribe la lectura periódica de la ley en el transcurso de una fiesta. Se puede suponer que los textos que acabamos de mencionar evoquen un ritual de la renovación de la alianza, que se celebraba en Siquem.

b) *Betel.* La tradición yahvista atribuye a Abraham la erección de un altar en su segundo campamento de Canaán, entre Betel y Ay, en la breve nota de Gén 12,8. Pero, lo mismo que en el caso de Siquem, se atribuye a Jacob la fundación del santuario en el relato circunstanciado de Gén 28,10-22, en que confluyen las tradiciones yahvista y elohísta. Jacob, de camino para Harán, se detiene para dormir en un lugar santo, un *mâqôm.* Tiene en sueños la visión de una «escala», o más bien una escalera o rampa, que une la tierra con el cielo. Reconoce que este lugar es una *bêt-el,* una «casa de Dios» y la puerta del cielo; nos encontramos aquí con la idea religiosa que expresaba el ziggurat en Mesopotamia [3]. Jacob erige como *maṣṣebah* la piedra que le ha servido de cabecera y la unge con aceite. Hace voto, si regresa sano y salvo, de establecer allí un santuario, al que pagará el diezmo; hasta aquí la tradición elohísta. La tradición yahvista agrega una aparición

2. Cf. p. 205s y 211s.
3 Cf. p. 373.



de Yahveh, que renueva a Jacob las promesas hechas a Abraham. A su regreso de Mesopotamia, Jacob va en peregrinación de Siquem a Betel, donde erige un altar y una estela, Gén 35,1-9.14-15. Es la tradición elohísta. Esto parece ser como la ejecución del voto hecho en Gén 28,20-22, pero es también un duplicado, puesto que se repite la erección de la estela y la explicación del nombre de Betel de Gén 28,18-19.

Los actos del fundador establecen un ritual y son reproducidos por los fieles: había, por consiguiente, en Betel un santuario cuya instalación se atribuía a los patriarcas, al que se iba en peregrinación, donde se ungía una estela y al que se satisfacía el diezmo. La peregrinación está atestiguada en 1Sam 10,3, el diezmo en Am 4,4. Según la tradición de Jue 20,18.26-28, Betel era lugar de reunión ante Yahveh, donde se le ofrecían sacrificios, se le consultaba, y donde estuvo depositada el arca durante cierto tiempo.

En Betel fue donde Jeroboam, después del cisma político, instituyó un culto rival del de Jerusalén. Volveremos a tratar de esta historia posterior del santuario [4]; aquí sólo nos interesamos por sus orígenes. Parece ser que, como en Siquem, aquí también el culto de Yahveh sustituyó al de una divinidad cananea. Jacob se detiene en el *mâqôm,* toma como cabecera una de las piedras del *mâqôm,* duerme en este *mâqôm,* Gén 28,11; cuando se despierta después de haber soñado, exclama: «¡Qué terrible es este *mâqôm!*» Gén 28,17. Esta insistencia invita a dar a *mâqôm* no ya el sentido general de «lugar, sitio», sino el sentido particular de «lugar de culto», que la palabra tiene también. Según Gén 28,19; 35,7, Jacob dio a este lugar el nombre de Betel, o El-Betel. Ahora bien, El es el jefe del panteón cananeo y Betel fue por largo tiempo un nombre divino en la religión popular de Israel, como lo atestiguan los documentos de la colonia judía de Elefantina y también dos pasajes bíblicos, Am 5,4 y más claramente todavía Jer 48,13. La revelación que recibe Jacob consiste en que es su Dios el que se manifiesta en este lugar.

c) *Mambré.* Según Gén 13,18, Abraham levantó un altar bajo la encina de Mambré. Aparte de esta breve indicación, Mambré aparece en el Génesis no como lugar de culto, sino como la residencia de Abraham, de Isaac y de Jacob, Gén 14,13; 18,1; 35,27, y sirve para localizar la cueva de Makpelá «frente a Mambré»,

4 Cf p. 437s.

donde fueron sepultados los patriarcas y sus mujeres, Gén 23,17.19; 25,9; 49,30; 50,13. Sin embargo, junto a la encina de Mambré fue donde Abraham recibió a los tres huéspedes misteriosos entre los que se ocultaba Yahveh, Gén 18, y también en Mambré es donde mejor se sitúa, según el contexto actual, la escena de alianza de Gén 15, dos teofanías, por consiguiente, que con el altar y el árbol indican la existencia de un santuario.

Fuera del Génesis, la Biblia no menciona nunca a Mambré, pero textos tardíos señalan una permanencia del culto y una floración de leyendas en torno al árbol sagrado. Según Josefo, *Bell.* 4, 9, 7 y *Ant.* 1,10,4, la encina de Abraham existía desde la creación del mundo y se llama Ogyges; en la mitología griega Ogyges era el fundador de Eleusis y estaba, por tanto, relacionado con los misterios. Ahora bien, la escena nocturna de Gén 15 está atribuida explícitamente a Mambré en el libro de los Jubileos, 14,11, y otros libros apócrifos la interpretan como una revelación de misterios: según ellos Abraham vio allí la Jerusalén futura y tuvo conocimiento de los secretos del fin de los tiempos. En los primeros siglos de nuestra era, Mambré era centro de peregrinación donde se veneraba el árbol de Abraham y cada año se celebraba un gran mercado donde, según la descripción de Sozómeno, *Hist. Eccl.* 2, 4, judíos, cristianos y paganos trataban sus negocios y cumplían sus devociones, cada uno según su creencia. Es el último capítulo de una larga historia: las ruinas romanas y bizantinas de Mambré subsisten en *ramet el-ḫalil*, 3 kilómetros al norte de Hebrón, y bajo estos santuarios posteriores se han encontrado huellas israelitas.

Es verosímil que allí se practicase ya un culto sincretista que fue desaprobado por el yahvismo ortodoxo. Esto explicaría el ostracismo que fue infligido a Mambré y el silencio de los libros bíblicos a excepción del Génesis. Y en el Génesis mismo esto explicaría la confusión que parece haberse introducido deliberadamente cada vez que se trata de Mambré. En Gén 13,18; 14,13; 18,1, el texto hebreo habla de las encinas de Mambré en plural, mientras que las mejores versiones usan el singular, y el singular es efectivamente lo que requiere el relato de Gén 18,4.8: se quiso diluir la veneración supersticiosa que acompaña a un árbol particular, y los intérpretes judíos dieron un paso más convirtiéndolo en la «llanura de Mambré». Se quiso también despojar al santuario de su autonomía confundiendo a los lectores acerca de su localización: «las encinas de Mambré, que se hallan en Hebrón», Gén 13,18, «Makpelá, que está frente a Mambré», en los cinco textos antes citados, siendo así que la tumba de los patriarcas se hallaba enfrente de la antigua Hebrón en Gén 23,19; «Makpelá enfrente de Mambré, que es Hebrón», y Gén 35,27: «en Mambré, Quiryat-Arbá, está Hebrón». Estos textos son de redacción tardía. Desde luego, es posible que sólo se quisiera así relacionar una tumba y un santuario igualmente venerados, como Gén 35,8 menciona a propósito de Betel la próxima tumba de Débora, pero esto parece menos probable que un esfuerzo por reducir al mínimo la importancia religiosa de Mambré.



d) *Bersabé.* En el límite meridional de tierra santa, el recuerdo de Isaac estaba ligado principalmente al santuario de Bersabé, cuyo nombre se explicaba como el «pozo del juramento» o el «pozo de los siete», Gén 21,22-31; cf. 26,33. Allí fue donde Yahveh apareció de noche a Isaac y le confirmó la promesa que le había hecho a Abraham, allí edificó Isaac un altar e invocó el nombre de Yahveh, Gén 26,23-25. Jacob, por su parte, sacrificó allí en honor del Dios de su padre Isaac y fue favorecido con una aparición, Gén 46,1-4. Pero la fundación del santuario fue finalmente referida a Abraham: Gén 21,33, que tiene todo el aspecto de ser una añadidura, señala que Abraham plantó un tamarisco en Bersabé e invocó allí el nombre de Yahveh El-Olam, Yahveh El de eternidad. Este nombre divino, que no aparece en otras partes, debe de ser el de la divinidad cananea que fue reemplazada por Yahveh. Un buen paralelo de este título divino lo ofrece Samas Olam con la inscripción fenicia de Karatepé y quizá Elat Olam con un amuleto procedente de Arslan-Tas.

Según 1Sam 8,1-2, Samuel colocó a sus hijos como jueces en Bersabé, lo que supone que había allí un santuario, como la había en Betel, Guilgal, Mispá y Ramá, donde el mismo Samuel había juzgado a Israel, 1Sam 7,16-17. En la época monárquica, los israelitas del norte acudían allá en peregrinación, Am 5,5, y juraban por Dod, el Amado, de Bersabé, Am 8,14 (corregido, si bien se deba quizá conservar el hebreo: «el camino de Bersabé»). Estos vínculos duraderos entre Bersabé y las tribus del norte son interesantes y confirman la antigüedad del santuario. En este texto el profeta condena este lugar de culto al mismo tiempo que a Guilgal, Betel, Dan y Samaría.

e) *Conclusión.* El estudio de los santuarios patriarcales conduce a esta conclusión paradójica: por una parte la tradición multiplicó

los lazos que unían a Siquem, Betel, Mambré y Bersabé con los primeros padres; por otra parte, todos estos santuarios fueron condenados por los representantes del yahvismo, explícitamente en el caso de Betel y de Bersabé, implícitamente en el de Siquem y Mambré. Esto no se explica por una centralización del culto, que no interesaba a Amós, a quien acabamos de citar. Esto quiere decir que el yahvismo terminó por reprobar el culto mismo que allí se celebraba. Es verosímil que este culto continuase, sin que al principio nadie lo tomase a mal, el culto que se celebraba en los santuarios cananeos adoptados por los nuevos inmigrantes. Dos veces se cita a la divinidad a la que pertenecían estos santuarios: El-Betel en Betel y El-Olam en Bersabé. Se siente uno inclinado a relacionar con Mambré a El-Sadday, puesto que este nombre divino es mencionado por primera vez, Gén 17,1, en un relato sacerdotal, que es a la vez un duplicado del relato de la alianza de Gén 15, que se sitúa probablemente en Mambré, y el relato de Gén 18, que se localiza explícitamente allí. En cuanto a Siquem, donde se concluían y renovaban pactos, se puede suponer un El-Berit (cf. por lo demás Jue 9,46), un «El de la alianza», paralelo a Baal-Berit, que tenía y conservó un templo en Siquem, Jue 9,4; el redactor deuteronomista condenará más tarde a los israelitas que «dirigen oraciones a Baal-Berit como a un dios», Jue 8,33.

Pero El-Betel, El-Olam, El-Sadday, El-Berit no eran pequeñas divinidades locales diferentes, sino manifestaciones del dios supremo El, cuyo aspecto elevado y universal nos es mejor conocido por los textos de Ras Šamra. En esta primera etapa de la revelación bastaba con que los antepasados de los israelitas reconociesen, en estos antiguos santuarios, a El como su Dios único y como autor y garante de las promesas hechas a su raza. El altar que Jacob erige en Siquem se llama «El, Dios de Israel», Gén 33,20, el de Bersabé es «El, el Dios de tu padre», que aparece a Jacob, Gén 46,3, y según Éx 6,3, Dios se manifestó primeramente a Abraham, Isaac y Jacob con el nombre de El-Sadday. En el período siguiente, la revelación yahvista será más exigente. Yahveh ocupará el lugar y asumirá los más altos atributos de El, los nuevos centros del culto de Yahveh eclipsarán a los antiguos santuarios a los cuales, sin embargo, seguirá adicta la devoción popular, pero esta transición se realizará pacíficamente, sin las luchas en que se afrontarán el culto de Yahveh y el de Baal.



## 2. *El santuario del desierto. La tienda*

Antes de llegar a este punto es necesario estudiar otro grupo de tradiciones que conciernen a los principios del culto Yahveh. Se dice que en el desierto tenían los israelitas como santuario una tienda que, por influencia de la Vulgata, se ha convertido en el «tabernáculo» de la literatura cristiana. Esta tienda se llama en hebreo *'ohel mô'ed*, la tienda de la reunión, o del encuentro, o de la cita. Es, efectivamente, el lugar donde Yahveh conversa con Moisés «cara a cara», Éx 33,11, le habla «de boca a boca», Núm 12,8. Estos textos pertenecen a la tradición más antigua, que insiste en el papel de la tienda en los oráculos: si alguien quería «consultar a Yahveh», acudía a la tienda, donde Moisés le servía de intermediario cerca de Dios, Éx 33,7. La tradición sacerdotal conserva el mismo nombre con el mismo significado: la tienda de la reunión es el lugar del «encuentro» con Moisés y con el pueblo de Israel, Éx 29,42-43; 30,36. Pero esta tradición la llama con predilección la «morada», *miškân*, término que parece haber designado primeramente la habitación temporal del nómada, cf. el texto muy antiguo de Núm 24,5 y el verbo correspondiente en Jue 8,11, cf. también 2Sam 7,6; es, pues, un sinónimo de «tienda». Los relatos sacerdotales escogieron este término arcaico para expresar el modo de habitación en la tierra, de Dios que reside en el cielo. Preparaban la doctrina judía de la *šekinah*, de la que san Juan se acordaba: «El Verbo ... plantó una tienda entre nosotros», Jn 1,14.

Sin embargo, la presencia divina en la tienda aparece como más estable en esta tradición sacerdotal que en la antigua tradición elohísta. Según ésta, la presencia de Yahveh se manifestaba por la bajada de una nube que obstruía la entrada de la tienda, en el interior de la cual conversaba Moisés con Dios, Éx 33,9, la nube descendía a la tienda y la abandonaba respectivamente en el momento en que Dios llegaba y partía, Núm 12,4-10: lo cual sugiere no tanto permanencia cuanto visitas. Según la tradición sacerdotal, la nube cubrió la «morada» desde el momento de su erección tomando así Yahveh posesión de su santuario, Éx 40,34-35, pero la nube queda ligada a la «morada» de una manera que parece ser permanente, desempeña la misma función que la columna de nube y la columna de fuego que guiaron a los israelitas a la salida de Egipto; indica el lugar, la duración y el fin de los campamentos, Núm 9,15-23; cf. Éx 40,36-38. Otra diferencia entre las tradi-

ciones se refiere al emplazamiento de la tienda: según Éx 33,7-11 y Núm 11,24-30 (elohísta), está fuera del campo; según Núm 2,2.17 está en medio del campo, y Yahveh reside allí, en medio de su pueblo, Éx 25,8, razón por la cual los israelitas deben cuidar de la pureza de su campo, Núm 5,3 (textos sacerdotales).

Los pasajes más antiguos no contienen ninguna indicación sobre el aspecto de esta tienda, su estructura y su mobiliario. La tradición sacerdotal, por el contrario, da una larga descripción de la «morada», tal como Yahveh ordena construirla, Éx 26, y como Moisés lo ejecuta, Éx 36,8-38. Es difícil interpretar esta descripción y no llega uno a hacerse perfecto cargo de la disposición de los elementos a que se refiere. La «morada» está hecha con marcos de madera que, acoplados, determinan una construcción rectangular de 30 × 10 codos con 10 codos de altura; está abierta por el lado del este. Esta construcción parece estar recubierta con bandas de tela fina, cosidas unas con otras para formar grandes piezas que se reúnen por medio de corchetes y broches: llevan bordadas figuras de querubines. Luego, «como una tienda encima de la morada», se extienden bandas de tela de pelo de cabra que forman un conjunto más ancho y algo más largo, que cae a los lados de ella. Finalmente, todo está cubierto con pieles de carnero teñidas de rojo y con pieles de fino cuero. Una cortina cierra la entrada de la «morada», y un velo precioso tendido delante de los últimos codos del espacio interior señala la separación entre el santo y el santo de los santos. Detrás del velo, en el santo de los santos, se halla el arca: en el santo se hallan el candelabro y la mesa de los panes de oblación; el altar se halla delante de la entrada de la tienda con la pila para las abluciones, Éx 40,30. Alrededor de la «morada» se extiende un atrio de 100 × 50 codos, limitado por una barrera de piquetes de bronce y de varillas de plata de las que cuelgan cortinas de lino, Éx 27,9-19.

Evidentemente, en esta descripción hay no poco ideal: el santuario del desierto es concebido como un templo desmontable, de dimensiones exactamente una mitad menos que el templo de Jerusalén, que sirvió de modelo para esta reconstrucción. Pero no todo es inventado, y la noción de santuario «prefabricado» contradice a la noción de tienda, que estaba enraizada en la tradición y que los autores de esta descripción no pudieron suplantar.

Ahora bien, esta tradición coincide con usos reconocidos entre los árabes antiguos y los modernos. Las tribus beduinas tienen una pequeña tienda, una especie de palanquín al que llaman *ʿuṭfa*, o



*merkab*, o *abu-dhûr*. Acompaña a la tribu en sus desplazamientos y es el último objeto que se carga al abandonar el campo. Va llevada por un camello. En los combates, la hija del *šeiḥ* o una hermosa muchacha se acomoda en ella y excita a los guerreros. Se atribuye cierto poder sobrenatural a este objeto y se da el caso de ofrecer sacrificios a la *ʿutfa* o a la divinidad que se supone residir en ella. Es evidente la analogía con el arca de la alianza y su papel en las primeras guerras de Israel [5], pero también con la tienda, santuario itinerante del desierto. A partir del siglo XIII, las caravanas que partían de Damasco o de El Cairo para la peregrinación a La Meca iban guiadas por un camello que llevaba el *maḥmal*, pequeña tienda cúbica que contenía un ejemplar del Corán. No obstante las semejanzas exteriores, no se puede asegurar que el *maḥmal* tenga relación con la *ʿutfa* de las tribus beduinas, mientras por el contrario es cierto que la *ʿutfa* moderna continúa una institución anterior al islam, la de la *qubba*. Era una pequeña tienda sagrada, de cuero rojo, en la que se transportaban los ídolos de piedra de la tribu, los betilos. Se llevaba a lomos de un camello en las procesiones religiosas y en los combates; su custodia estaba confiada a muchachas. En el campo se plantaba cerca de la tienda del *šeiḥ* y se acudía a ella para solicitar oráculos. Aquí se descubre la función oracular de la tienda del desierto, Éx 33,7, así como el color rojo de las pieles de carnero que la cubrían, Éx 26,14. Hasta las mujeres guardianas de la *qubba* recuerdan a las mujeres que «estaban de servicio» a la entrada de la tienda de la reunión, según el texto enigmático de Éx 38,8.

Esta *qubba* de los árabes preislámicos tiene por su parte antecedentes semíticos, Diodoro, 20, 65, 1, refiere que en el campo cartaginés había una tienda sagrada que se plantaba cerca de la del jefe. Estatuitas de terracota de origen sirio representan a mujeres (divinidades o asistentas del culto) llevadas sobre un camello en una litera cubierta con un pabellón. Un bajo relieve de Palmira del siglo I d.C. representa una procesión religiosa en la que figura un camello llevando una pequeña tienda que todavía conserva vestigios de pintura roja; además, la palabra *qubba* está documentada por la epigrafía palmirena. En la Biblia la palabra *qubbah* se halla sólo una vez, Núm 25,8 y puede designar una tienda o parte de una tienda. En el mismo pasaje la tienda de la reunión es mencionada en el v. 6, pero su relación con dicha *qubbah* queda imprecisa.

5 Cf p 347

Es, pues, razonable admitir, conforme a lo que dicen los textos, que los antepasados de los israelitas en tiempos de su existencia nómada, tenían un santuario portátil y que éste consistía en una tienda a imagen de sus propias habitaciones. Es normal que tal santuario desapareciera cuando las tribus se establecieron en Canaán. La tienda de la reunión se plantó en las estepas de Moab, última estación antes de la entrada en la tierra prometida, Núm 25,6, pero ésta es la última mención segura que tenemos de ella. Es reciente la tradición que habla de la tienda en Siló en tiempo de Josué, Jos 18,1; 19,51; en Sal 78,60, que es un salmo tardío, el *miškân* y la tienda de Siló son expresiones poéticas. De todos modos, el santuario de Siló que albergaba el arca al final de la época de los jueces, era un edificio, 1Sam 1,7.9; 3,15. La tienda bajo la cual David depositó el arco en Jerusalén, 2Sam 6,17, es sin duda alguna un recuerdo del santuario del desierto, pero no es ya la tienda de la reunión, aun cuando la llame así un glosador en 1Re 8,4. Esta misma preocupación de relacionar el nuevo culto con el antiguo inspira al cronista cuando pretende que la tienda de la reunión se hallaba en el lugar alto de Gabaón en tiempo de David y de Salomón, 1Par 16,39; 21,29; 2Par 1,3-6.

### 3. *El arca de la alianza*

Según Éx 26,33; 40,21, la tienda estaba destinada a albergar el arca del testimonio, *'ărôn hâ-edût*. Este «testimonio» o «ley solemne» lo constituyen las dos «tablas del testimonio», las tablas de la ley, recibidas de Dios, Éx 31,18, y depositadas en el arca, Éx 25,16; 40,20. Por esta razón la tienda que contiene el arca será llamada la tienda del testimonio, Núm 9,15; 17,22; 18,2. La descripción de este objeto sagrado nos la ofrece Éx 25,10-22; 37,1-9. Es una caja de madera de acacia de 1,25 m de largo, por 0,75 m de alto y ancho, chapeada de oro y provista de anillas por donde pasan las barras destinadas a su transporte. Sobre el arca se halla colocada una chapa de oro del mismo tamaño, el *kapporet*, que se suele traducir por «propiciatorio», según el sentido de la raíz verbal y el papel que desempeña este elemento el día de las expiaciones, *yôm hakkippurîm*, Lev 16. En los extremos del *kapporet* hay dos figuras de querubín que lo protegen con sus alas extendidas.

Según Dt 10,1-5, Moisés fabricó por orden de Yahveh un arca de madera de acacia y puso en ellas las dos tablas de piedra en las que Yahveh había escrito el decálogo. Según Dt 10,8, el transporte de esta caja estaba confiado a los levitas, y se llama arca de la alianza, *'ărôn habbᵉrît*, por contener las «tablas de la alianza» que Yahveh había concluido con su pueblo, Dt 9,9. La «segunda ley» del Deuteronomio será colocada también «al lado del arca de la alianza de Yahveh», Dt 31,9.26.



Según Núm 10,33-36, el arca de la alianza precede la marcha de los israelitas a la salida del Sinaí y marca las etapas. Cuando el arca parte se grita: «Levántate, Yahveh, y sean dispersados tus enemigos...», y cuando se para: «Vuelve, Yahveh, hacia las multitudes de los millares de Israel.» Según Núm 14,44, cuando los israelitas atacaron a los cananeos contra la orden de Moisés y quedaron derrotados, el arca de la alianza no abandonó el campo.

Tales son las únicas noticias explícitas que, a propósito del arca, dan los relatos del Pentateuco, y es evidente que provienen de diferentes tradiciones. Los textos del Éxodo pertenecen a la tradición sacerdotal y, como la descripción de la tienda, están influidos por el recuerdo del templo de Salomón, en cuyo santo de los santos el arca reposa bajo las alas de los querubines, 1Re 8,6. La tradición del Deuteronomio no describe el arca ni la pone en relación con la tienda. Algunos autores han concluido que estos textos habían referido a la permanencia en el desierto un objeto de culto que no había sido adoptado (de los cananeos [!]) sino después de la instalación de los israelitas en Palestina. Hay dos consideraciones que son fatales para esta teoría: el pasaje de Núm 10,33-36 (excepto el v. 34 que es interpolado) es ciertamente antiguo y asocia el arca con los desplazamientos del desierto; además el arca, con su misma función de guía, está ligada inseparablemente con los recuerdos sobre la entrada en la tierra prometida, Jos 3-6.

El arca era, pues, un elemento del culto en el desierto, como la tienda, pero tuvo una historia más larga que ésta. El arca, sin la tienda, está en el campo de Guilgal, Jos 7,6 y cuando Jue 2,1-5 dice que el ángel de Yahveh subió de Guilgal a Bokim, cerca de Betel, se debe sin duda alguna entender de una traslación del arca, Efectivamente, en Betel se encuentra el arca en Jue 20,27. Su presencia es señalada en Siquem por Jos 8,33, pero el pasaje es de redacción deuteronomista. En terreno mucho más seguro nos hallamos en Siló, donde reside el arca durante la juventud de Samuel, 1Sam 3,3. De allí es conducida al combate de Afeq, 1Sam 4,3s, donde es capturada por los filisteos, 1Sam 4,11. Después de haber permanecido en Asdod, Gat, Eqrón, es devuelta a los filisteos en Bet-Semés

y depositada en Quiryat-Yearim, 1Sam 5,1-7,1. De allí David la conduce a Jerusalén y la instala en una tienda, 2Sam 6. Salomón construye el templo para albergar el arca en su parte más santa, 1Re 6,19; 8,1-9. Después de esto, los libros históricos no vuelven ya a hablar del arca, pero es verosímil que siguiera las vicisitudes del templo y que no desapareciera sino cuando éste fue destruido en 587 a.C., cf. Jer 3,16, que es posterior a esta fecha. Según una tradición apócrifa utilizada por 2Mac 2,4s, Jeremías, antes de la ruina de Jerusalén, habría ocultado el arca en una cueva del monte Nebó juntamente con la tienda (!) y el arca de los perfumes.

Ahora hay que tratar de determinar cuál era el significado religioso del arca. Los textos relativos a ella dejan percibir dos concepciones que según numerosos críticos parecen ser inconciliables: el arca como trono divino y el arca como receptáculo de la ley.

Según los relatos circunstanciados de 1Sam 4-6; 2Sam 6 y 1Re 8, el arca es el signo visible de la presencia de Dios. Cuando el arca llega al campo israelita, dicen los filisteos: «Dios ha venido al campo», 1Sam 4,7, y la captura del arca aparece como una pérdida de Dios: la «gloria» ha sido desterrada de Israel, 1Sam 4,22. Igualmente en el viejo texto de Núm 10,35, cuando parte el arca, es que se levanta Dios. La traslación del arca por David, 2Sam 6, es celebrada en términos análogos en Sal 132,8: «Levántate, Yahveh, hacia tu reposo, tú y el arca de tu fuerza.» Cuando se introduce el arca en el templo de Jerusalén, la «gloria de Yahveh» toma posesión del santuario, 1Re 8,11, como había llenado la tienda del desierto el día que fue depositada en ella el arca, según Éx 40,34-35. En las marchas por el desierto, Núm 10,33-36, lo mismo que en las guerras santas, 1Sam 4; 2Sam 11,11, el arca es el *palladium* de Israel[6]. Como signo de la presencia de Yahveh, adquiere el arca un poder temible: los filisteos experimentan duramente sus efectos, 1Sam 5, setenta hombres de Bet-Semés son heridos de muerte por no haberse regocijado a la vista del arca, 1Sam 6,19, Uzzá muere por haberla tocado, 2Sam 6,7; según la ley sacerdotal, los levitas no se acercaban a ella sino cuando había sido recubierta por los sacerdotes, Núm 4,5.15, y la manejaban sin tocarla, por medio de barras que no se separaban de ella jamás, Éx 25,15, cf. 1Re 8,8.

En el relato de la guerra filistea se llama al arca «el arca de Yahveh *sabaot*, que tiene su asiento sobre los querubines», 1Sam

6. Cf. p. 347s.



4,4, y este epíteto que seguramente se aplicó al arca en tiempos de su permanencia en Siló, la acompaña constantemente, 2Sam 6,2; cf. 2Re 19,15 = Is 37,16. En 1Par 28,2, el arca es el «escabel» de Dios, y seguramente el arca es designada por esta única expresión en Sal 99,5; 132,7; Lam 2,1. Cuando se dice en Is 66,1: «El cielo es mi trono y la tierra mi escabel: ¿qué casa podríais vosotros construirme?», la protesta va seguramente dirigida contra el templo que los judíos quieren construir a su regreso del destierro, pero se refiere directamente al mueble sagrado del antiguo templo, al arca, que era considerada como el «trono» y el «escabel» de Dios. Es como un eco de Jer 3,16-17. De esta manera hay que entender a Ez 43,7, donde Yahveh retornando a su templo dice: «Aquí está el lugar de mi trono, el lugar donde poso la planta de mis pies.» Se ha querido hacer distinción entre escabel y trono, entre el arca y algún trono que se le habría añadido, precisamente en Siló, y que la habría acompañado en el *debir* del templo. Esto no parece suficientemente probado: este trono no se ve nunca mencionado como objeto distinto del arca en los textos en prosa y nada indica que en el *debir* hubiese algo más que el arca y los querubines. Cuando Jer 3,16-17 se consuela por la desaparición del arca anunciando que en lo por venir Jerusalén entera será llamada «el trono de Yahveh», supone esto que el arca podría ser considerada indistintamente como el escabel o como el trono de Yahveh. En la religión de Israel que proscribía las imágenes, este trono estaba vacío, pero esto mismo carece de paralelos. Las religiones de Oriente y de Grecia tenían entre su mobiliario cultual tronos vacíos o sobre los que sólo se figuraba el símbolo del Dios; algunos de aquellos tronos, que provienen de Siria, están flanqueados de esfinges aladas que recuerdan a los querubines. No hay por qué preguntar cómo los querubines y el arca podían servir de trono y de escabel, pues esto equivaldría a preguntar cómo podía Yahveh sentarse allí, y la cuestión hubiese parecido a los israelitas tan absurda como a nosotros mismos: querubines y arca eran el signo inadecuado de la presencia divina, la «sede» de esta presencia. Y cuando esta idea se convierte en imagen a los ojos de los videntes, adopta formas diversas e independientes del arca, un trono para Isaías, Is 6,1, un carro para Ezequiel, Ez 10, cf. Ez 1.

Según la tradición sacerdotal sobre el culto del desierto, desde lo alto del *kapporet*, de entre los querubines, Yahveh se encuentra con Moisés y le comunica sus órdenes, Éx 25,22, cf. 30,6; Núm 7,89. Este *kapporet* está colocado sobre el arca, pero es distinto

de ella, Éx 35,12, está descrito difusamente y parece tener más importancia que el arca misma, Éx 25,17-22; 37,6-9. En el ritual del día de las expiaciones, que pertenece a la misma tradición, el sumo sacerdote hace aspersiones de sangre sobre el propiciatorio y delante de él, Lev 16,14-15; esto sugiere un objeto más considerable que la simple chapa que cubre el arca en la descripción del culto en el desierto según la misma tradición y, en este ritual de Lev 16, el arca y los querubines no desempeñan papel alguno. Parece legítimo concluir que, en el templo posterior a la cautividad, el *kapporet* era el sustitutivo del arca, que no se había vuelto a construir, cf. Jer 3,16; esto parece confirmarse por 1Par 28,11, donde la «sala del *kapporet*» designa el santo de los santos. Mas este *kapporet* continuaba la función del arca: era la sede de la presencia divina, Lev 16,2.13 y los textos citados al principio de este párrafo. También el *kapporet* desapareció por fin: según Josefo, *Bell.* 5, 5, 5, el santo de los santos del templo de Herodes estaba completamente vacío.

Si se deja, pues, aparte el *kapporet*, parece verosímil que el arca y los querubines representasen el trono de Dios en los santuarios de Siló y de Jerusalén. Pero ¿se puede dar el mismo significado a la simple arca del desierto, de la que estarían descartados los querubines al mismo tiempo que el *kapporet* que los sostiene? Esto parece posible, pues la más antigua tradición del Pentateuco en Núm 10,35-36 presenta el arca asociada a los movimientos de Yahveh, lo cual supone que estaba concebida como soporte de la divinidad invisible, como pedestal, más bien como un trono, si se quiere, si bien la idea religiosa era la misma.

No obstante, hay otra concepción que se yuxtapone a la precedente. Según Dt 10,5-1, cf. 1Re 8,9, el arca parece haber sido sencillamente un cofre que contenía las tablas del decálogo, por lo cual precisamente se le llama arca de la alianza, *b^erît*. Esto no es propio de la tradición deuteronomista, puesto que la tradición sacerdotal emplea una expresión sinónima: el arca del testimonio, *'edût*, que en esta tradición es el nombre de la ley depositada en el arca, Éx 25,16; 40,20. Sin embargo, no hay que oponer las nociones de arca pedestal — o trono — y de arca receptáculo, pues documentos extrabíblicos muestran que ambas nociones son conciliables. Una rúbrica del libro de los Muertos, de Egipto, cap. LXIV, dice: «Este capítulo se encontró en Khnum, en un ladrillo de alabastro, bajo los pies de la majestad de este lugar venerando (el dios Tot), escrito de mano del dios mismo»; espontáneamente se relacionan



con esto las tablas del decálogo, escritas por el dedo de Dios y depositadas en el arca, que es el escabel de Yahveh. El descubrimiento del libro de los Muertos bajo los pies de Tot pertenece sin duda a la leyenda, pero responde a un uso señalado por documentos históricos. Los tratados hititas prevén que su texto será depositado en el templo al pie de la imagen divina. Una carta de Ramsés II relativa a su tratado con Hattusil, es muy explícita: «El escrito del juramento (pacto) que he hecho al gran rey, al rey de Hattu, está depositado a los pies del dios Tešup; los grandes dioses serán testigos. El escrito del juramento que el gran rey, el rey de Hattu, me ha hecho, está depositado a los pies del dios Ra; los grandes dioses son testigos.» De la misma manera, el decálogo es el instrumento del pacto entre Yahveh y su pueblo y está depositado en el arca, a los pies de Yahveh.

Queda todavía por esclarecer la relación entre el arca y la tienda. Si se consideran las tradiciones del Pentateuco en el orden probable en que fueron puestas por escrito, se nota que la más antigua habla de la tienda, Éx 33,7-11, y del arca, Núm 10,33-36; 14,44, pero sin ponerlas nunca en relación entre sí. El Deuteronomio conoce igualmente el arca, Dt 10,1-5; 31,25-26, y menciona la tienda, Dt 31,14-15, separadamente del arca. Finalmente, la tradición sacerdotal describe juntamente el arca y la tienda como dos elementos conexos del culto del desierto: la tienda alberga el arca que contiene el testimonio, la tienda es la morada de Yahveh que se manifiesta encima del arca, Éx 25-26; 36-40.

Si se admite que, como hemos tratado de probarlo anteriormente, el arca y la tienda existían ya en el culto del desierto, su manifiesta distinción en las tradiciones más antiguas podría denotar que éstas pertenecían a grupos diferentes entre los antepasados de Israel; la tradición sacerdotal, inspirándose en el estado del templo salomónico, habría unido literariamente los dos objetos del culto, así como históricamente se habían fusionado los dos grupos que las poseían. Parece más verosímil que el arca y la tienda estuviesen realmente coordinadas desde un principio. Si la relación no aparece ya en la tradición más antigua, es porque la redacción final del Pentateuco sólo conservó fragmentos de ésta, omitiendo de ella lo que parecía estar suficientemente expresado según una tradición más reciente. Efectivamente, los pasajes antiguos relativos al arca y a la tienda aparecen como coloquios erráticos, en medio del relato sacerdotal. Un texto concerniente a la tienda, Éx 33,7, suministra quizá la prueba de haber sido desgajado de un con-

texto que hablaba también del arca: «Moisés tomaba la tienda y la erigía para él fuera del campo.» El pronombre «para él» (en hebreo) puede aplicarse a Moisés o a Yahveh, pero puede referirse también al arca, que en hebreo es de género masculino y que habría sido mencionada inmediatamente antes. Esta interpretación, aceptada por renombrados exegetas, pondría el arca y la tienda de los documentos antiguos en la misma relación que la descripción sacerdotal. Sea lo que fuere de este texto, se puede de todos modos invocar un argumento general: el arca tenía necesidad de resguardo, que en el desierto era normalmente una tienda. La tienda misma debía desde luego servir para recubrir algo: la *qubba* de los árabes preislámicos, con la que la hemos comparado, contenía símbolos divinos. Parece, pues, que no se debe separar el arca de la tienda, y la descripción sacerdotal del santuario del desierto — por muy influida que esté por el templo de Salomón e incluso por el templo postexílico (por el *kapporet)* — conserva un recuerdo auténtico.

## 4. *Los santuarios en tierra de Israel antes de la construcción del templo*

Hemos visto[7] que los lugares de culto cuya fundación estaba atribuida a los patriarcas, aparecen apenas en los relatos concernientes a Israel instalado en Canaán. Los textos, en cambio ponen de relieve otros santuarios.

a) *Guilgal.* Las menciones de Guilgal desparramadas por el Antiguo Testamento, habían sido distribuidas por los críticos entre varias localidades diferentes. Trabajos recientes localizan a todas ellas en un punto en los alrededores de Jericó, lo cual ofrece alguna dificultad en cuanto al Guilgal de la historia de Elías, 2Re 2,1; 4,38, que se debería más bien buscar en la montaña de Efraím. Sea de ello lo que fuere, el santuario de los comienzos de Israel es el Guilgal que Jos 4,19 localiza al este de Jericó, es decir, entre Jericó y el Jordán, en un punto que no es posible precisar. El lugar de culto estaba señalado con un círculo de piedras, Jos 4,20, del que tomaba el nombre[8]. Este nombre, dado la primera vez sin comentario, parece ser preisraelita e indicar un santuario ya existente; la explicación del nombre en Jos 5,9 es evidentemente secundaria. Si la aparición del «jefe del ejército de Yahveh» a Josué, que recibe orden de descalzarse porque «el lugar es santo», Jos 5,13-15, se sitúa en Guilgal mismo, tendremos la teofanía ordinaria en la fundación de un santuario. Esto es posible; no obstante, este episodio no es sino un resto de una tradición independiente y está puesto en conexión no con Guilgal, sino con Jericó. De todos modos, es cierto que Guilgal fue un santuario importante a raíz de la conquista: según la tradición, se había detenido allí el arca después del paso del Jordán, Jos 4,19; 7,6, allí había tenido lugar la circuncisión del pueblo, Jos 5,2-9, la primera pascua en Canaán y la cesación del maná, Jos 5,10-12. Allí se celebraba, pues, la entrada en la tierra prometida y el fin de la peregrinación por el desierto, y allí se recitaban los recuerdos de las primeras etapas de la conquista, Jos 2-10. En Guilgal acudieron los gabaonitas para solicitar la alianza de Israel, Jos 9,6: en el marco del santuario hay que situar el juramento de Yahveh que garantizaba el pacto, Jos 9,19.

7 Cf p 382s
8 Cf p 366



Por el hecho de haber un santuario en Guilgal, allí acudía Samuel para juzgar a Israel, como acudía a Betel y a Mispá, 1Sam 7,16, y la historia de Saúl pone de relieve su importancia, según una de las tradiciones sobre la institución de la monarquía, 1Sam 11,15, Saúl fue proclamado rey en Guilgal «delante de Yahveh», con acompañamiento de sacrificios. Pero también en Guilgal fue donde Samuel pronunció el anatema contra Saúl, según las dos tradiciones de 1Sam 13,7-15; cf. 10,8, y de 1Sam 15,12-33, y las dos veces en un contexto cultual: Saúl ofrece sacrificios, y allí mismo degüella Samuel a Agag «delante de Yahveh.» Finalmente, también a Guilgal acude Judá para acoger a David que regresa de Transjordania, e Israel y Judá se disputan el rey cerca del santuario donde había sido proclamado el primer rey, Saúl, 2Sam 19,16.41.

Guilgal desaparece luego de los relatos bíblicos, si bien el santuario siguió siendo frecuentado. No poseemos detalles sobre el culto que por entonces se celebraba allí, pero los profetas condenan a Guilgal al mismo tiempo que a Betel, Os 4,15; Am 4,4; 5,5; cf. Os 12,12. En Os 9,15, la «malicia» de Guilgal consiste en el hecho de haber sido allí Saúl proclamado rey; Oseas es hostil a la monarquía, cf. Os 8,4. Una censura velada de Guilgal se halla quizá en Jue 3,19.26: los «ídolos que están cerca de Guilgal» se habrán de referir a las *maṣṣebôt* del santuario, que había venido a ser objeto de un culto sospechoso.

b) *Siló.* Durante la época de los jueces, Guilgal fue eclipsado por Siló, que se convirtió entonces en el santuario central de la confederación de las tribus. Los orígenes del mismo son oscuros. El libro de Josué presenta a Siló como lugar de reunión de las tribus, Jos 18,1; 21,2; 22,9.12, dice que allí se echó a suertes «delante de Yahveh» el territorio de siete tribus, Jos 18,8, e incluso que estaba erigida allí la tienda de reunión, Jos 18,1; 19,51. Es muy dudoso[9] que la tienda haya estado alguna vez en Siló, pero no tardó en existir allí un santuario. Cada año se celebraba en Siló una fiesta de peregrinación, un *ḥâg*, donde rondas de muchachas bailaban en las viñas, Jue 21,19-21. Cada año también Elqaná, padre de Samuel, subía a Siló para sacrificar en honor de Yahveh Sabaot, 1Sam 1,3. El centro del culto era entonces un santuario construido, una «casa de Yahveh», 1Sam 1,7.24; 3,15, un *hêkâl*, «palacio», de Yahveh, 1Sam 3,3, una «casa de Dios», Jue 18,31, en una palabra, el primer templo de Yahveh, y el arca estaba depositada allí, 1Sam 3,3.

En Siló fue, a lo que parece, donde Yahveh fue llamado por primera vez «Sabaot que tiene su sede sobre los querubines». En efecto, el nombre de Yahveh Sabaot aparece por primera vez en 1Sam 1,3, y la expresión «que tiene su sede sobre los querubines», por primera vez en la historia de la conducción del arca desde Siló al combate contra los filisteos, 1Sam 4,4. ¿Había allí, en la época preisraelita, una divinidad que llevase el nombre de Sabaot y que se representase llevada por los querubines? Es posible, pero no se puede probar. En todo caso, la aplicación de este título a Yahveh ponía de relieve su majestad y su dominio supremo, dado que, sea cual fuere el significado exacto de Sabaot, el nombre incluye la idea del poder.

En la coyuntura en que llegamos así a conocer, no sólo por alusiones, el santuario de Siló — en tiempos de Samuel —, está ya en vísperas de desaparecer: el arca fue capturada por los filisteos en Afeq, 1Sam 4,1-11, y es muy probable que su victoria los condujese hasta Siló, que sería saqueada. Las excavaciones de *seilûn*, emplazamiento actual de Siló indican una destrucción de la ciudad a mediados del siglo IX, seguida de un largo período de abandono, o por lo menos de decadencia. Jeremías da esta ruina como lección a las gentes de Jerusalén, demasiado confiadas en que Dios no abandonaría su templo, Jer 7,12-24; 26,6.9, y su eco resuena

9. Cf. p. 391.



todavía en Sal 78,60. Era por entonces alrededor del 1050 a.C., pero medio siglo más tarde recuperaba David el arca y Jerusalén tomaba la sucesión de Siló.

c) *Mispá de Benjamín.* En la historia del crimen de Guibeá los israelitas se reúnen delante de Yahveh en Mispá, donde pronuncian un juramento solemne, Jue 20,1.3; 21,1.5.8. Era evidentemente un santuario. Vuelve a aparecer en la historia de Samuel y de Saúl: se celebran reuniones en Mispá, se invoca a Yahveh, se derrama agua delante de Yahveh en rito de súplica, se ofrece un sacrificio a Yahveh, 1Sam 7,5-12. En Mispá, como en los dos santuarios de Betel y de Guilgal, Samuel juzga a Israel, 1Sam 7,16.

En Mispá, en fin, delante de Yahveh, Saúl es designado por las suertes sagradas, primer rey de Israel, según la tradición de 1Sam 10,17-24. Pero, para que vuelva a aparecer Mispá como centro religioso, habrá que esperar hasta la época de los Macabeos: los judíos se reúnen allí, oran, consultan la ley, «porque en otro tiempo había en Mispá un lugar de oración para Israel», 1Mac 3,46-54.

Nada se puede concluir sobre la época antigua, de este último texto que se inspira evidentemente en los pasajes de Jue y 1Sam que hemos citado. Incluso se han formulado sospechas sobre el valor de estos textos: en Jue 20-21, Betel, donde se hallaba el arca, aparece como un concurrente más serio de Mispá, Jue 20,18.26-28; 21,2; el retrato de Samuel como juez y liberador en 1Sam 7 no proviene de ningún documento antiguo y prepara el relato antimonárquico de la institución de la realeza, al que pertenece 1Sam 10,17-24, pero la versión monárquica sitúa en Guilgal la proclamación de Saúl por rey, 1Sam 11,15. Con demasiada precipitación se ha concluido que estos textos habían querido conferir títulos de nobleza a Mispá, que a raíz de la ruina de Jerusalén y bajo la égida de Godolías, había sido el centro de la comunidad judía, Jer 40-41. Pero estos textos, incluidos en la redacción deuteronomista de los libros históricos, deben de representar una tradición más antigua de los recuerdos ligados con un viejo santuario, así como en Betel y Guilgal se conservaban recuerdos paralelos. Tendríamos un testimonio independiente si se pudiese utilizar con seguridad Os 5,1, que reprocha a los sacerdotes y a los jefes de Israel haber sido para el pueblo «una asechanza en Mispá». Ahora bien, puede ser que se trate de una Mispá de Galaad

y, aun tratándose de la Mispá de Benjamín, Oseas piensa quizá solamente en la elección que allí se hizo de Saúl como rey, según 1Sam 10. Esto confirmaría por lo menos la antigüedad de esta tradición.

Una nueva cuestión se plantea, una vez admitido que hubiese existido un santuario en Mispá. La Mispá de Godolías, que es también la Mispá de 1Re 15,22, está localizada en *tell en-naṣbeh*, al norte de Jerusalén. Ahora bien, las extensas excavaciones llevadas a cabo en este sitio han mostrado que la ocupación israelita no había sido allí densa sino después de la época de Salomón, y así se siente uno inclinado a buscar en otra parte, aunque evidentemente todavía en Benjamín, la Mispá de los tiempos de los jueces y de Samuel. El nombre es originariamente un nombre común, «el Acecho», y la Biblia conoce varias Mispá o Miṣpé. No obstante, no hay que dar demasiado valor al argumento negativo tomado de las excavaciones: un santuario puede ser un centro religioso importante sin estar asociado a una instalación urbana, y así *tell en-naṣbeh* pudo ser lugar de culto antes de desarrollarse como ciudad.

d) *Gabaón.* Sin embargo, si nos resolvemos a disociar de la Mispá de la época monárquica la Mispá de la época de los jueces, se podría identificar la primera con el alto lugar de Gabaón, que era bajo Salomón «el lugar alto más grande» [10]. Esta preferencia no se explica sino suponiendo que el santuario tenía un largo pasado, y, sin embargo, nunca había sido nombrado anteriormente. Ahora bien, si este alto lugar se hallaba, como es verosímil, sobre la altura denominada hoy *nebi-samwîl*, este punto dominante merecía bien el nombre de «el Acecho», *miṣpá*, y el recuerdo de Samuel conservado en él respondería a la tradición de 1Sam 7 y 10.

Hay que asociar a este santuario la historia de los descendientes de Saúl entregados por David para saciar el ansia de venganza de los gabaonitas, 2Sam 21,1-14. Según el texto hebreo del v. 6, las víctimas son descuartizadas delante de Yahveh «en Guibeá de Saúl, elegido de Yahveh», pero seguramente hay que corregirlo conforme al griego y leer: «en Gabaón, sobre la montaña de Yahveh», cf. v. 9. El rito allí ejecutado evoca claramente prácticas cananeas y supone que el culto de Yahveh sucedió allí a un culto anterior. En este santuario debió normalmente ser aplicada

10. Cf. p. 381.



en primer lugar la cláusula del pacto concluido con los gabaonitas, que debían cortar madera y llevar agua a la casa de Dios y ser adscritos al altar de Yahveh, Jos 9,23.27.

e) *Ofra.* Mientras los orígenes de Mipsá y Gabaón continúan en la oscuridad, poseemos informes sobre la fundación de otros dos santuarios del período de los jueces, Ofra y Dan.

Respecto a Ofra, disponemos de dos relatos de la fundación. Según el uno, Jue 6,11-24, el ángel de Yahveh aparece bajo un árbol que pertenece a Joás, padre de Gedeón, cerca de una roca donde Gedeón está trillando el trigo. Gedeón recibe la misión de salvar a Israel de la opresión madianita; Yahveh acoge como un sacrificio presentado sobre la roca, la comida que Gedeón ha preparado ignorando quién es el que le habla. Gedeón levanta un altar al que denomina Yahveh-Salom «Yahveh-Paz». Esta narración es de categoría análoga a las de la época patriarcal y contiene todos los elementos de un *hieros logos*, del relato que autentica un santuario: el árbol sagrado, la teofanía, el mensaje de salvación, la inauguración del culto sobre la roca altar o sobre el altar.

Otro relato sigue inmediatamente, Jue 6,25-32: Yahveh ordena en sueños a Gedeón la demolición del altar de Baal que pertenece a su padre Joás, y le ordena también que corte la *'ăšerah*, que edifique sobre esta cresta un altar a Yahveh y que ofrezca en él un sacrificio con la leña de la *'ăšerah*. La ejecución de esta orden excita la cólera de la gente de la ciudad, pero Joás los rechaza: que Baal mismo defienda su causa, si es que es dios, explicación tendenciosa del nombre de Yerubbaal, que debió de llevar también Gedeón. Esta segunda relación recuerda a su vez la historia de Elías en el Carmelo: el culto de Yahveh reemplaza al de Baal, que se ha mostrado impotente para defender sus derechos.

En estas narraciones no se trata de dos santuarios diferentes en Ofra: el árbol grande del primer relato señala ya un lugar de culto y pertenece a Joás como el altar del segundo relato. Es un santuario privado, si se quiere, mas como en tiempo de los patriarcas: es el santuario del clan representado por Joás. Pero había dos tradiciones sobre los comienzos del culto de Yahveh en Ofra: según la una, debió de suceder sin tropiezo a un culto anterior, mientras según la otra debió de suplantar por la fuerza al culto de Baal. La primera tradición parece ser la más antigua: el pueblo no tuvo inmediatamente conciencia de la incompatibilidad entre Yahveh y Baal; conviene notar que Joás, patrón del

altar de Baal, lleva un nombre yahvista y que el segundo nombre de Gedeón, Yerubbaal, significa en realidad «que Baal defienda (al portador de su nombre)». La segunda tradición refleja la lucha que se entabló después contra el baalismo.

Estos dos aspectos se descubren en el único episodio que puede asociarse con el santuario de Ofra: Gedeón, después de su victoria contra los madianitas, utiliza parte del botín para elaborar un efod [11]. Este efod es aquí un objeto cultual que forma parte del mobiliario de un santuario a la moda de Canaán, cf. Jue 17,5. Gedeón, que acaba de rehusar el poder porque sólo Yahveh debe reinar sobre Israel, destinaba este efod al culto de Yahveh, pero el redactor lo condena como un objeto de idolatría: «Allí, todo Israel se prostituyó», Jue 8,22-27. En lo sucesivo no se volvió ya a hablar de este santuario local.

f) *Dan.* El santuario de Dan tuvo un destino más largo. Su fundación está asociada a la migración de los danitas, cuya historia se refiere en Jue 17-18. El relato es interesante para el estudio del sacerdocio israelita, y todavía volveremos a ocuparnos de él [12]; por ahora nos fijamos únicamente en lo que concierne al santuario, o más bien a los dos santuarios asociados: la capilla doméstica de Miká y el santuario tribal de Dan.

Su origen es, podemos decirlo, lo menos legítimo posible: con parte del dinero que Miká robó y devolvió a su madre, hace ésta fabricar un ídolo. Miká lo coloca en un santuario, en una «casa de Dios», con un efod y algunos terafim. Establece a su hijo como sacerdote y contrata por salario a un levita vagabundo. Un clan de danitas que emigra hacia el norte, roba a su paso todo el mobiliario sagrado y se lleva consigo sin dificultad al levita, que encuentra más ventajoso servir a un grupo que a un particular. Miká se lamenta por haber perdido a la vez a su dios y a su sacerdote. Los danitas, una vez llegados a Lais, dan muerte a su tranquila población, cambian el nombre de la ciudad por el de Dan e instalan allí el ídolo de Miká.

Esto no tiene el menor parecido con los relatos de fundación de los santuarios patriarcales y del santuario de Ofra. La iniciativa no proviene de Dios, sino de los hombres, y estos hombres no son simpáticos. Se acumulan las faltas que serán condenadas por la ley y por los profetas: una imagen a la que se llama «dios», un

11 Cf p 454
12 Cf p 466s



*efod* sospechoso, *terafim*, un sacerdote que no es levita. Esto no es un relato de fundación, un *hieros logos* que legitime un santuario. El lector judío del libro concluía en sentido contrario: es un falso santuario servido por un falso sacerdote, y ésta es sin duda la sensación que quiso dar el redactor al referir esta historia: el primer santuario de Dan no podía tener el menor valor y es seguramente precursor de aquel en que Jeroboam introducirá el segundo becerro de oro, 1Re 12,29-30, y que será condenado igualmente que el de Betel, 2Re 10,29.

No obstante, el relato trata verdaderamente de un santuario de Yahveh: la madre de Miká consagra a Yahveh el dinero robado, Yahveh bendice a Miká por haberlo restituido, y éste, que en un principio se había contentado con su hijo como sacerdote, es feliz de poderlo reemplazar por un levita, pues sabe que por ello Yahveh le recompensará, los exploradores danitas consultan a Yahveh por medio del efod, y Yahveh les responde; en fin, el santuario de Dan, en el que se ha colocado el ídolo, es servido por Jonatán, nieto de Moisés.

Ni la hipótesis de dos fuentes literarias Jue 17-18, ni la de un documento copiosamente interpolado, pueden suprimir la paradoja de un santuario de Yahveh establecido contra todas las reglas del yahvismo. De todos modos, el relato reproduce una tradición antigua, de la que los danitas debían de estar ufanos, pero en la que no pocos elementos nos chocan, como chocaron al redactor del libro: es una historia de un tiempo en que «no había rey en Israel y cada cual hacía lo que le placía», Jue 17,6, cf. 18,1. Todavía más netamente que la historia de Ofra, ésta nos permite estimar el peligro que corrió el yahvismo a los primeros contactos de Israel con la población sedentaria de Canaán.

Según Jue 18,30, los descendientes de Jonatán siguieron siendo los sacerdotes del santuario de Dan hasta la conquista asiria. El versículo siguiente, Jue 18,31, añade que el ídolo de Miká permaneció allí «todo el tiempo que estuvo la casa de Dios en Siló», lo cual puede significar que desapareció cuando este último santuario fue destruido por los filisteos, o bien que opone este culto idolátrico a la verdadera «casa de Dios», la de Siló, todo el tiempo que duró ésta. En cuanto a la renovación de Dan a partir de Jeroboam, hablaremos de ella a propósito de los santuarios concurrentes de Jerusalén [13].

13 Cf. p 437

g) *Jerusalén.* De todos los santuarios de la primera época israelita, el más tardío es el de Jerusalén. Su fundación tuvo lugar bajo David en dos etapas: la instalación del arca y la erección de un altar en el emplazamiento del futuro templo.

Cuando David conquistó a Jerusalén, y sus primeras victorias sobre los filisteos les sustrajeron el control que todavía podían ejercer sobre el arca depositada en Quiryat-Yearim, David fue a recogerla, 2Sam 6. El retorno se hizo a la manera de una procesión religiosa, con aclamaciones toques de cuerno, a la vez que David sacrificaba y danzaba delante del arca. Este trayecto estuvo mezclado con incidentes que manifestaron la santidad, bienhechora o temible, del objeto sagrado, tal como la muerte de Uzzá, la estancia en casa de Obed-Edom y la bendición de la casa, el castigo de Micol. El arca fue por fin colocada en su *mâqôm,* su «lugar santo», bajo la tienda erigida especialmente para ella. Con este relato se deben comparar los salmos 24,7-10 y 132: se cantaban en la fiesta aniversaria de esta entrada de Yahveh Sabaot en Sión, donde había escogido su residencia, y esta fiesta influyó probablemente en el aspecto cultual del relato de 2Sam 6. Conclusiones más aventuradas se han sacado de estos textos. Se ha hecho la hipótesis de que esta liturgia del arca había coincidido con la coronación de David como rey de Jerusalén según la moda cananea, que se repetía en la coronación, o en los aniversarios de la coronación de los reyes de Judá, o bien que formaba parte de una fiesta de la entronización de Yahveh. Parece que se quiere leer demasiado entre líneas.

Por el contrario, es cierto que el gesto de David tuvo consecuencias considerables. Ante todo, desde el punto de vista político: poseyendo en la capital que había conquistado personalmente y que no pertenecía al territorio de ninguna de las tribus, el arca que todas las tribus veneraban y que había sido el centro de su culto común, David realzaba su poder sobre todas las fracciones del pueblo y aseguraba su cohesión. Sin embargo, el aspecto religioso es todavía más importante: la renovación del santuario del arca significaba que Jerusalén era la heredera del santuario de Siló bajo los jueces, y de la tienda del desierto. Con el arca se fijaban en Jerusalén las tradiciones religiosas de la confederación de las doce tribus, la historia de la salud, que se extendía desde la salida de Egipto hasta la conquista de la tierra santa: la continuidad del yahvismo quedaba garantizada. Con la llegada del arca es como Jerusalén vino a ser la ciudad santa, valor religioso que



eclipsará su importancia política: sobrevivirá al desmembramiento del reino de David e incluso a la pérdida de la independencia nacional.

El segundo paso lo dio David cuando erigió un altar en el lugar donde se había de elevar el templo de Salomón. El relato de 2Sam 24,16-25 combina quizá dos tradiciones que se armonizan y explicitan con el paralelo de 1Par 21,15-22,1. Es un relato de fundación con los elementos esenciales que repetidas veces hemos encontrado: una teofanía, el Ángel de Yahveh aparece a David cerca de la era de Arauná, el jebuseo; un mensaje de salud, la cesación de la plaga; la inauguración del culto, el altar erigido en el lugar de la aparición, y los primeros sacrificios.

Los santuarios atribuidos a los patriarcas y ciertos santuarios de la época de los jueces, habían continuado o reemplazado, como ya se ha visto, lugares anteriores de culto. Acerca de Jerusalén, los textos hasta aquí examinados no permiten concluir nada de este género, pero en este caso intervienen otros testimonios. En Sal 110,4, el rey de Israel es llamado sacerdote a la manera de Melquisedec [14]. Este Melquisedec no es mencionado en ninguna parte fuera de Gén 14,18-20, en relación con Abraham. Es rey de Salem, que es Jerusalén, Sal 76,3, y es al mismo tiempo sacerdote de El-Elyón. Bendice a Abraham por su dios, y Abraham le paga el diezmo. Al poner a Abraham en relación con la futura capital de David, el texto trata de legitimar las relaciones muy antiguas que tenía Israel con Jerusalén y los derechos que el rey y el sacerdocio de Jerusalén tenían sobre Israel, pero al mismo tiempo nos revela el nombre del dios preisraelita que era venerado allí. Efectivamente, El-Elyón era un dios cananeo. Según Filón de Biblos, el panteón fenicio conocía en efecto un «Eliún llamado Altísimo», que era padre de Urano (el cielo) y de Ge (la tierra); ahora bien, en Gén 14,19, el nombre de El-Elyón va seguido del epíteto «creador del cielo y de la tierra». Con esto se puede relacionar la inscripción fenicia de Karatepé y una inscripción neopúnica de Leptis Magna, donde se invoca al «creador de la tierra»; el mismo epíteto va adherido al nombre de El en una inscripción y en las téseras de Palmira, y el nombre acompañado del epíteto está transcrito El-Kunirsha en la versión hitita de un mito cananeo. Entre los dioses garantes del tratado arameo de Sfire se encuentra «El o Elyón», que se ha querido interpretar como si designase dos divi-

14. Cf. p. 161s y 168.

nidades distintas. Pero El o Elyón de esta inscripción puede significar, lo mismo que El-Elyón de Gén 14: «El, que es Elyón.» Es otra manifestación de un dios supremo, como El-Betel, El-Olam, El-Sadday, que hemos encontrado a propósito de los santuarios de los patriarcas. Y, como en estos otros casos, Yahveh ha reemplazado a la antigua divinidad y ha asumido sus títulos: es «el Dios del cielo y el Dios de la tierra» en Gén 24,3; Elyón se convierte en un epíteto de Yahveh, Sal 47,3; o está empleado en paralelismo con Yahveh, Sal 18,14, porque él es «Elyón sobre toda la tierra, muy elevado por encima de todos los dioses», Sal 97,9.

Hasta se ha propuesto ir más lejos, pero el terreno resulta poco seguro. Puesto que Yahveh reemplazó a Elyón, ¿no usurpó también su santuario? Los textos no dicen nada sobre el particular, y más bien sugieren lo contrario: en Gén 14 no se trata del santuario de El-Elyón; sin embargo, existía tal santuario, lo cual se presupone por la presencia de su sacerdote y por el diezmo que paga Abraham. Los relatos de los libros de Samuel insisten en la tienda erigida especialmente por David para recibir el arca, 2Sam 6,17, cf. 7,2, y en el carácter anteriormente profano del lugar donde David erigió el altar: una era para trillar el trigo, que pertenecía a un simple particular, 2Sam 24,18-20. Sin embargo, se ha planteado la cuestión de si este silencio y esta insistencia no eran más bien intencionados, con el objeto de velar el hecho de que el templo de Jerusalén hubiese sido construido en el emplazamiento de un santuario pagano. Es más fácil plantear la cuestión que resolverla. Parece por lo menos que la tienda del arca es un recuerdo auténtico y que siguió siendo el centro del culto de Yahveh hasta la construcción del templo, puesto que ella es verosímilmente la «tienda» donde Salomón fue ungido, 1Re 1,39, la «tienda de Yahveh», donde se refugió Joab, 1Re 2,28s. Esta cuestión está relacionada con otra: ¿No heredaría Yahveh el sacerdocio de El-Elyón? En efecto, bajo David aparece, precisamente en Jerusalén, una nueva estirpe sacerdotal, la de Sadoq. Sus orígenes son oscuros y algunos han admitido que Sadoq era el sacerdote de Elyón al momento de la conquista y que fue incorporado por David al servicio de Yahveh. El problema pertenece más bien al estudio del sacerdocio [15], pero desde ahora se ve que, si no se puede descubrir la continuidad entre el santuario de Elyón y el de Yahveh, se pierde el principal argumento en favor de un origen cananeo del sacerdocio de Sadoq: éste no se pone nunca en relación sino con el arca y la tienda de Yahveh, 2Sam 15,25; 1Re 1,39.

15. Cf. p. 481s.



Sea de ello lo que fuere, Jerusalén adquirió el arca bajo el reinado de David, el arca, símbolo de la presencia divina, y un emplazamiento del culto designado por Yahveh: todo está ya maduro para la obra de Salomón.

*Capítulo III*

# EL TEMPLO DE JERUSALÉN

Con la traslación del arca a su nueva capital, David había querido hacer de Jerusalén el centro religioso de Israel, pero el arca continuaba bajo una tienda y no había santuario construido para ella. Según 2Sam 7,1-7, David pensó en construir una «casa» para Yahveh, pero fue disuadido de ello por una orden de Dios que le fue transmitida por el profeta Natán. Según una adición al texto antiguo de esta profecía, 2Sam 7,13, Yahveh reservaba esta realización al hijo y sucesor de David. En la redacción deuteronomista de los libros de los Reyes, Salomón recuerda esta promesa y se presenta como el ejecutor del plan que había formado su padre, pero que no había podido realizar por estar demasiado ocupado con las guerras, 1Re 5,17-19; 8,15-21. El cronista atribuye a David un papel mucho más importante: éste no construyó el templo porque era hombre de guerra que había derramado sangre, mientras que Salomón estaba predestinado para esta obra por su nombre de rey «pacífico», 1Par 22,8-10; 28,3; sin embargo, todo quedó preparado por David: había trazado los planos del templo y formado el inventario de su ajuar, había reunido los materiales para la construcción y los lingotes de oro para los objetos sagrados, había formado los equipos de obreros, reglamentado las clases y las funciones del clero, 1Par 22-28. Al final del capítulo volveremos a tratar de las ideas teológicas que se expresan en estas diferentes tradiciones; por ahora nos fijaremos sólo en lo que tienen de común: David tuvo la idea del templo, pero fue Salomón quien lo construyó.



## 1. *El templo de Salomón*

Del cuarto al undécimo año de su reinado, Salomón estuvo ocupado en la construcción del templo, 1Re 6,37-38, cf. 6,1. A consecuencia de un tratado comercial concluido con el rey de Tiro, Hiram, 1Re 5,15-26, la madera de construcción fue transportada del Líbano, mientras las piedras fueron extraídas de las canteras próximas a Jerusalén, 1Re 5,29.31. Los israelitas, constreñidos a prestaciones personales, suministraron el grueso de la mano de obra, 1Re 5,20.23.27-30, pero los obreros especializados, leñadores en el Líbano, marineros para el transporte marítimo, carpinteros y albañiles en Jerusalén, eran fenicios, 1Re 5,20,32. Fue también un fenicio, aunque nacido de madre israelita, el que en el valle del Jordán moldeó las dos columnas y los objetos de bronce, 1Re 7,13-47.

La descripción del templo y de su ajuar se halla en 1Re 6-7, *de la que 2Par 3-4 da una versión abreviada con algunas variantes.* Esta descripción es muy difícil de interpretar: es cierto que se remonta a un documento contemporáneo, poco más o menos, de la construcción y que el redactor final conoció todavía el templo en pie, pero este redactor no tenía las preocupaciones de un arquitecto o de un arqueólogo y omitió elementos que son esenciales para una reconstrucción, por ejemplo, el espesor de los muros, la disposición de la fachada, el sistema de techado. Además, el texto abunda en términos técnicos, ha sido desfigurado por los copistas que no lo comprendían mejor que nosotros y ha sido sobrecargado con glosas destinadas a realzar el esplendor del edificio. Finalmente, de esta gloriosa construcción no queda ni una sola piedra visible.

Solamente podemos guiarnos por una exégesis que con frecuencia es incierta y por las comparaciones que permite la arqueología de Palestina y de los países vecinos. No tiene nada de sorprendente que las diferentes reconstituciones que con frecuencia se han intentado difieran notablemente entre sí, como la que aquí se propone no pretende tampoco ser definitiva.

a) *Los edificios.* El templo era una construcción larga, abierta por uno de sus lados cortos. Se dividía interiormente en tres partes: un vestíbulo llamado *ulam*, de una raíz que significa «estar delante», una sala de culto llamada *hêkal*, que tiene en hebreo,

como en fenicio, el doble sentido de «palacio» y de «templo» [1] y que más tarde se denominó el santo, finalmente el *debir*, poco más o menos la «trascámara», que luego se llamó el santo de los santos; era el sector reservado de Yahveh, donde reposaba el arca de la alianza.

Se dan las medidas de la obra construida, sin contar los muros. El templo tenía una anchura uniforme de 20 codos; de la longitud, 10 codos correspondían al *ulam*, 40 codos al *hêkal* y 20 codos al *debir*. No se mencionan las paredes divisorias; las había ciertamente entre el *ulam* y el *hêkal*, pero cabe preguntarse si existían entre el *hêkal* y el *debir*. En efecto, el *hêkal* y el *debir* son tratados como una unidad, 1Re 6,2: constituyen propiamente la «casa», el templo, y miden juntos 60 codos de largo; luego se concreta que el *debir* tenía 20 codos y el *hêkal* 40 codos, 1Re 6,16-17. Si hubiese habido un verdadero muro de separación, la longitud total hubiese sido de 60 codos más el espesor del muro. Los detalles relativos al *debir* parecen confirmar esta conclusión; el texto tiene sus taras, pero con una ligera corrección se obtiene un sentido excelente, 1Re 6,16: Salomón «construyó los veinte codos a partir del fondo del templo con tablas de cedro desde el suelo hasta las vigas, y (estos veinte codos) fueron separados del templo para el *debir*». Estas tablas no son el revestimiento de madera de los muros principales, del que se ha hecho mención en el versículo precedente y que existía tanto en el *hêkal* como en el *debir*. La hipótesis puede hallar apoyo en los textos posteriores: en la tienda del desierto, cuya descripción se inspira en el templo de Jerusalén [2], el santo de los santos no estaba separado del santo más que por un velo, Éx 26,33, el templo de Ezequiel no lleva en este lugar más que un muro relativamente delgado, Ez 41,3; en el templo de Herodes, la Mišná sólo se acuerda de cortinas entre el santo y el santo de los santos, y Josefo, cuya descripción merece más confianza, no habla sino de un velo, *Bell.* 5, 5, 5.

En los antiguos templos orientales, la *cella* estaba realzada, o, por lo menos, una plataforma más o menos alta, un *podium*, sostenía el símbolo del culto. Aunque el texto no habla de ello, parece que también en Jerusalén el *debir* estaba a nivel superior al del *hêkal*. Según las medidas que se indican, el *debir* formaba un cubo perfecto de 20 codos de lado, 1Re 6,20, pero la altura del *hêkal* era de 30 codos, según el hebreo; de 25 codos, según la antigua versión griega y la recensión de Luciano, 1Re 6,2. Esta diferencia de 10 o de 5 codos se ha explicado suponiendo que el techo del *debir* era más bajo que el del *hêkal*, como en el caso de la *cella* de algunos templos egipcios, o bien que había una pieza encima del *debir*. Las dos soluciones son improbables y vale más admitir que el piso del *debir* era más elevado que el del *hêkal* y que se subía a él por una escalera. Según el hebreo, este *podium* tendría 10 codos de alto, medida que rebasa todas las analogías conocidas, pero si se acepta la cifra del griego, resultarían sólo cinco codos, cosa que no es excesiva.

1. Cf. p. 374.
2 Cf. p 390s.



Delante del vestíbulo se alzaban dos columnas de bronce, 1Re 7,15-22.41-42. Tenían 18 codos de alto y estaban rematadas por capiteles de 5 codos, igualmente de bronce. Estas columnas no parecen haber sostenido el dintel del vestíbulo, sino más bien se levantaban aisladas delante de él, a cada lado de la entrada. Recientemente se las ha interpretado como flameros inmensos; pero es mucho más verosímil que continuaran la tradición de las estelas o *maṣṣebôt* de los antiguos santuarios cananeos. No faltan analogías fenicias, y se pueden recordar los dos pilares de Heliópolis mencionados por Luciano, *De Dea Syria*, § 28, las dos estelas del templo de Heracles en Tiro, de que habla Heródoto, 2, 44, los dos pilares que decoran un relieve de los alrededores de Tiro y, en una época más próxima al templo de Salomón, un modelo de santuario en terracota procedente de Idalion en Chipre, y dos modelos análogos descubiertos recientemente, uno en Transjordania y el otro en *tell el-far'ah*, cerca de Naplusa. Los nombres dados a las dos columnas, *yâkîn* y *bo'az*, son dos enigmas: se han explicado como formando una frase, «establecerá con fuerza», o como las primeras palabras de oráculos regios cuya continuación se sobreentiende, «Yahveh establecerá...; en la fuerza de Yahveh...», o como dos nombres dinásticos, *bo'az:* el Booz del libro de Rut, antepasado de David; *yâkîn:* ¿un antepasado de Betsabé? Estos nombres no vuelven a aparecer en ninguna parte y no hay nada que asegure que estaban grabados en las columnas; se dice que les fueron dados por el artífice tirio que las fabricó y las erigió, y quizás expresen sencillamente su satisfacción ante las obras maestras acabadas: *yâkîn* (o mejor *yâkûn*, forma fenicia conservada por la versión griega) «es sólida», y *bo'az* (quizá con vocalización fenicia), «con fuerza».

Había una construcción que rodeaba tres lados del templo y que está descrita en 1Re 6,5-10. Aparece como un edificio de tres

pisos poco elevados, adosados a los muros del *debir* y del *hêkal*, pero que dejan libres los del *ulam*. Se le llama unas veces *yâṣîa'* en singular, y otras *ṣ^elâ'ôt*, un plural, cuyo singular significa cada uno de los tres pisos. Las dos palabras no son sinónimas y parecen indicar que el texto combina noticias sobre dos estados sucesivos de esta construcción. Según el sentido de la raíz, la *yâṣîa'* era una construcción baja, una planta baja que rodeaba los tres lados del templo. No tenía más que 5 codos de altura y era el equivalente de las salas bajas que flanqueaban ciertos templos de Egipto y de Mesopotamia; como éstas, servía de dependencia del santuario y de depósito para las ofrendas. Construida al mismo tiempo que el templo, estaba en conexión con éste, 1Re 6,10. Sucedió que esta construcción no bastó ya para los fines a que se había destinado; entonces se le añadieron dos pisos, en una o dos veces. El nombre de *yâṣîa'*, que significaba una cosa baja, no le convenía ya, y así se llamó al conjunto *ṣ^elâ'ôt*, cuyo singular significa la costilla humana, el lado de un objeto o de un edificio, en este caso cada uno de los pisos que flanqueaban el templo. Como los dos pisos superiores de esta construcción lateral son aditamentos, no están ligados al templo, como lo está la *yâṣîa'*, sino que sus vigas descansan sobre entrantes preexistentes del muro, y así su anchura aumenta un codo por piso, 1Re 6,6. La entrada de la *yâṣîa'* estaba en el ángulo derecho del templo, evidentemente al exterior. Cuando se añadieron los pisos se pusieron los *lûlîm*. Las versiones antiguas y muchas modernas ven en ellos escaleras de caracol; es más probable que, atendiendo al significado de la palabra en hebreo rabínico, fueran sencillamente escotillones por los que se comunicaban estos pisos que tenían el cielo bajo y servían de depósitos.

La descripción del edificio lateral indica que el muro del templo se estrechaba tres veces un codo. Estos entrantes tenían una razón técnica: así se aligeraban las partes altas del muro asegurando al mismo tiempo su estabilidad. La destrucción de las partes altas en los edificios examinados en las excavaciones de Palestina y en Siria nos priva de una confirmación arqueológica, pero en *beisân* se han encontrado modelos de santuarios en terracota, en los que tales entrantes se indican claramente. En Egipto se obtenía el mismo resultado dando un releje muy pronunciado a la cara de los grandes muros.

En cuanto a la modalidad de la construcción, se puede utilizar un informe que poseemos, relativo a los muros de los patios del



templo y del palacio, 1Re 6,36; 7,12: tenían tres hiladas de piedras de talla y una de maderos de cedro. Es verosímil que los mismos muros del templo estuvieran fabricados de la misma manera, pues cuando se trata de reconstruirlo después del destierro, el edicto de Ciro ordena que haya tres hiladas de piedras y una hilada de madera, Esd 6,4. Según numerosos paralelos descubiertos por las excavaciones del Oriente próximo, estos maderos son ciertamente una armazón que asegura la cohesión del muro. En ciertos casos esta armazón de vigas se inserta en un muro enteramente de piedras y en otros casos comienza encima de un zócalo de piedras y contiene una superestructura de ladrillos. Este procedimiento está bien documentado en Troya y parece haberse seguido en las construcciones salomónicas de Meguiddó; veremos que se encuentra en los santuarios en que el templo de Salomón tiene sus mejores analogías.

Es, por consiguiente, posible que el templo estuviese construido con ladrillos sobre un zócalo de piedras, y el maderamen de cedro que revestía los muros, 1Re 6,15, serviría para ocultar los ladrillos; tampoco en este punto faltan paralelos.

Un texto relativo al palacio, ofrece quizá el nombre técnico de esta armazón de madera que garantizaba la estabilidad de los ladrillos. Se dice, 1Re 7,9, que todos los edificios regios estaban construidos con piedras escogidas «desde los cimientos hasta las *ṭ^epâḥôt*». Las versiones antiguas tradujeron al poco más o menos, y los comentaristas modernos han hecho conjeturas: almenas de la terraza o consolas que sostenían las vigas de la techumbre. Pero no cabe duda de que la palabra es un empleo metafórico de *ṭepaḥ*, la «palma de la mano». Ahora bien, en asirio, el equivalente *ṭappu* significa a la vez «suela del pie» y «tabla o viga». Tres cartas de El-Amarna contienen esta frase: «El ladrillo puede deslizarse de debajo de sus *ṭappâti*, pero yo no me deslizaré de debajo de los pies del rey, mi señor.» Se ha traducido *ṭappâti* por «compañeros», pero el sentido parece claro: los reyezuelos de Canaán protestan que no se moverán de debajo de los pies del faraón ni siquiera como los ladrillos de un muro bajo las maderas que los contienen. En estas cartas, *ṭappâti* representa el conjunto de la armazón como *ṭ^epâḥôt* en 1Re 7,9, texto que habrá de significar que los muros tienen un hermoso aparejo de piedras hasta la armazón de madera que está insertada en la superestructura de ladrillos; sería el equivalente de las tres hiladas de piedras bajo una hilada de maderos de cedro en 1Re 6,36; 7,12; Esd 6,4.

Según el uso de los santuarios semíticos[3], el templo se elevaba en medio de un atrio al que se llamaba patio interior, 1Re 6,36, por oposición al gran patio, 1Re 7,12, cuyo muro encerraba a la vez el templo y el palacio. Éste comprendía también un patio interior, 1Re 7,8, cuyo muro norte era común con el atrio del templo. Se pasaba directamente del dominio del rey al dominio de Dios, proximidad que más tarde excitará la indignación de Ezequiel: «La casa de Israel, ellos y sus reyes, no volverán ya a mancillar mi santo nombre... estableciendo un muro común entre ellos y yo», dice Dios, Ez 43,7-8.

Más tarde el atrio del templo fue dividido, o extendido a expensas del gran patio. Bajo Josafat, 2Par 20,5 habla de un «nuevo atrio»; se nos dice que Manasés erigió altares «en los dos patios de la casa de Yahveh», 2Re 21,5, y Jer 36,10 menciona un «patio superior», que parece ser lo más alto de la explanada que sostenía al templo, por oposición a un patio inferior. Así comienzan a insinuarse las divisiones del santuario herodiano: atrio de Israel, atrio de las mujeres, atrio de los gentiles.

b) *Analogías e influencias.* En otros tiempos había tendencia a descubrir influjos egipcios en el templo de Salomón. Pero la concepción arquitectural es totalmente distinta de los templos egipcios: éstos se desarrollan conforme a un plan difuso, detrás de un amplio frontis, con un laberinto de construcciones alrededor de la *cella* del dios; el templo de Salomón se compone de tres piezas en hilera con un frontis estrecho. Se ha pensado también en influjos de Asiria y, en efecto, ciertos planos de santuarios asirios tienen bastante semejanza con el templo. Pero hay también diferencias y, sobre todo, Palestina y Asiria están muy distantes entre sí y en la época de Salomón no tenían contactos. Es necesario buscar analogías más próximas.

La división tripartita del templo, en *ulam, hêkal* y *debir*, es frecuente. La hallamos, por ejemplo, en el templo de Fosse en *tell ed-duweir* (Lakís), antes de la instalación de los israelitas en Palestina, y un poco más tarde en los pequeños santuarios de *beisân*. Pero esta división es bastante natural y en estos casos falta lo que es característico del templo de Jerusalén: la disposición de las tres piezas en hilera en sentido de la longitud del edificio, que tiene anchura constante. Ahora bien, este mismo plano se encuentra

[3] Cf p 364



en varios santuarios descubiertos recientemente: en Alalah *(tell aṯḥana)* en el norte de Siria, un templo bastante mal conservado del siglo XIII antes de nuestra era; en Hasor en Palestina, un templo de la misma época, cuya estructura se ha conservado mejor; en *tell tainat*, no lejos de *tell aṯḥana*, un templo del siglo IX a.C. Conviene notar que estas analogías se extienden a los procedimientos de construcción que hemos supuesto en el templo de Jerusalén: estos templos tienen muros de ladrillo con apero de madera, que, por lo menos en Alalah y en Hasor, se alzan sobre un muro de piedras; en Alalah y quizá también en Hasor hay indicios de que un chapeado de madera cubría los muros de ladrillos.

Estos paralelos encuadran cronológicamente el templo de Salomón y provienen de la región sirofenicia, donde hay ciertamente que buscar el modelo. Ya hemos visto que en Jerusalén habían trabajado los fenicios como obreros especializados y que los bronces habían sido fundidos por un artífice de Tiro. Es posible que el arquitecto responsable del plan y de su ejecución fuese del mismo origen; hasta nos vemos inclinados a identificarlo con el superintendente de las grandes obras del rey, el jefe de la azofra, Adoram, que lleva nombre fenicio, 1Re 5,28.

c) *Emplazamiento del templo.* Según 1Par 22,1, David, después de haber erigido un altar sobre la era de Arauná, 2Sam 24,18-25, había designado el lugar como la «casa de Yahveh» y el altar como «el altar de los holocaustos de Israel». En este «lugar preparado por David» fue donde Salomón construyó su templo, 2Par 3,1. No queda ninguna duda sobre su emplazamiento general: es la cima rocosa que dominaba al norte la colina del Ofel donde se extendía la ciudad primitiva, que es el mismo sitio donde más tarde se construyó el templo de Zorobabel y luego el de Herodes, y el recinto herodiano está actualmente representado por la explanada de la mezquita de Omar, el *haram eš-šerif*. Tampoco hay la menor duda sobre la orientación del templo de Salomón: como el de Ezequiel, Ez 47,1, y como el de Herodes, tenía la entrada mirando hacia el este, cf. por lo demás, 1Re 7,39.

La localización precisa es más difícil. Hacia la mitad del *haram eš-šerif*, en su punto más elevado, la cúpula de Omar protege actualmente una protuberancia rocosa, la *saḫra*, la «roca», bajo la cual se abre una gruta. Es cierto que se debe poner al templo en estrecha relación con esta roca, que ha sido siempre objeto de gran veneración. Pero hay dos hipótesis que se enfrentan. Según la opi-

nión actualmente más común, esta roca visible en la actualidad era el basamento del altar de los holocaustos que se hallaba delante del templo, y el templo se elevaba al oeste de la roca sagrada. En las incisiones que se ven en la roca se quieren reconocer los vestigios de la implantación del altar, en la gruta cavada bajo la roca, el lugar donde se evacuaban los restos y las cenizas de los sacrificios, y en un canal que se abre al norte, el canal que servía para el desague de la sangre y del agua de los lavatorios. Conforme con la tradición de 1Par 22,1, se cree que el altar de los holocaustos había conservado la posición del altar de David y se supone que éste se hallaba erigido en el punto más alto de la roca. Pero nada de esto es evidente y, si el templo se levantaba al oeste de la roca, estaba construido sobre el declive de la colina, que es bastante rápido, y el *debir* debía de estar sostenido por grandes construcciones subterráneas, lo cual no deja de chocar. Por el lado este se halla una nueva dificultad contra este emplazamiento: la escalera que separa el atrio de Israel y el atrio de las mujeres en el templo de Herodes no corresponde a ningún accidente de la roca, mientras el atrio de las mujeres habría estado cortado por una brusca diferencia de nivel.

Por estas razones algunos autores han vuelto a adoptar una opinión antigua y consideran la roca sagrada como el fundamento del *debir*, el santo de los santos. No importa que rebase las dimensiones del *debir*, puesto que éste estaba construido sobre la roca y no alrededor de ella, y es normal que la roca sea prominente, si el *debir* era, como hemos visto, más elevado que el *hêkal*. En esta hipótesis no hacen falta ya construcciones subterráneas para el *debir*, la escalera del templo de Herodes se sitúa normalmente al borde de la terraza superior, y ya no hay desnivel que desluzca el atrio de las mujeres. Esta hipótesis tiene también sus inconvenientes: la implantación de los muros del *debir* sobre la roca parece difícil, no se explica el canal de la gruta y, en fin, en el templo de Herodes el atrio de los gentiles habría quedado reducido a casi nada delante del templo, aunque se extendiese ampliamente al norte y al sur del mismo.

Ambas opiniones se fundan en buenos argumentos y ambas tropiezan también con dificultades. Bien mirado todo, la segunda parece preferible. Halla cierta confirmación en la tradición rabínica según la cual una piedra asomaba en el santo de los santos; se llamaba *eben šᵉttiyah*, la «piedra de fundamento», y se la consideraba como la piedra de fundamento del mundo. Y cuando



Jesús dijo a Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia», Mt 16,18, ¿no hacía alusión a esta roca sobre la cual estaba construido el santuario de la antigua alianza?

d) *Ajuar*. En el *debir* estaba depositada el arca de la alianza, que ha quedado estudiada anteriormente a propósito del culto del desierto [4]. Estaba colocada bajo dos grandes figuras de querubines de madera chapeada de oro, que ocupaban toda la anchura del *debir* y la mitad de su altura, 1Re 6,23-28; 2Par 3,10-13, cf. 1Re 8,6-7; 2Par 5,7-8. Eran figuras aladas, animales con cabeza humana, como las esfinges aladas de la iconografía sirofenicia. Pero su nombre, *kᵉrûb*, viene del acádico, donde el *karibu* o *kuribu* es un genio asesor de los grandes dioses e intercesor de los fieles. En el templo, los querubines representaban, con el arca, el trono de Yahveh [5], como le sirven de montura en 2Sam 22,11 = Sal 18,11, como tiran de su carro en las visiones de Ez 1 y 10.

En el *hêkal* se hallaba el altar del incienso llamado el altar de cedro en 1Re 6,20-21, el altar de oro en 1Re 7,48, la mesa de los panes de oblación, y diez candelabros, 1Re 7,48-49. No se menciona el altar de los sacrificios, pero se debe a una simple omisión, puesto que es mencionado después: es el altar de bronce, 1Re 8,64, que había erigido Salomón, 1Re 9,25. Era una construcción de metal que, según 2Re 16,14, estaba colocada delante del templo, al exterior, como lo estará el altar del templo de Herodes.

Asimismo, en el atrio, al sudeste del templo, 1Re 7,39, se hallaba el «mar» de bronce, una gran pila sostenida por doce figuras de toros, 1Re 7,23-26. El mejor paralelo es el pilón de piedra que proviene de Amatonte en Chipre; se le podría comparar el depósito (?) llamado *apsû* en ciertos templos de Mesopotamia. Había diez bases rodadizas que sostenían pilas de bronce y estaban colocadas a la entrada, cinco a la derecha y cinco a la izquierda, 1Re 7,27-39. Tienen analogías en objetos, mucho más pequeños, hallados en Chipre y en Meguiddó. Luego se discutirá el simbolismo atribuido a este material; ante todo hay que pensar en su empleo práctico: 2Par 4,6 dice que el mar servía para la purificación de los sacerdotes, cf. Éx 30,18-21, las pilas para lavar las víctimas.

e) *Carácter*. El templo formaba parte de un conjunto que comprendía también el palacio y sus dependencias. Esta asociación de

4 Cf p 392ss
5 Cf p 395

templo y palacio se halla en otras partes de Oriente y fue realizada de dos maneras diferentes. En Egipto, el templo ocupa el mayor espacio, y el palacio que le es anejo no es la residencia ordinaria del faraón: sirve únicamente cuando el soberano va a visitar al dios y a cumplir las ceremonias del culto; evidentemente, no es éste el caso de Jerusalén. En Siria y en Mesopotamia, por el contrario, el templo es un anejo del palacio, como una capilla en la que el rey y sus funcionarios cumplen sus devociones. Éste es en particular el caso del templo de Tainat, que hemos comparado con el templo de Jerusalén.

Por esta razón los exegetas consideran con frecuencia el templo de Salomón como una capilla palatina, como el templo privado del rey y de su casa. Está pared por medio con el palacio, que ocupa una superficie mayor, fue construido por Salomón, en un terreno comprado por David, con los recursos del reino, dotado por el rey y dedicado por el mismo. También sus sucesores harán donativos al templo, 1Re 15,15; 2Re 12,19; pero se surtirán de su tesoro como del tesoro del palacio, 1Re 15,18; 2Re 12,19; 16,8; 18,15. Harán obras, reparaciones, modificaciones en las construcciones del templo y en su ajuar, 2Re 15,35; 16,10-18; 18,16; 23,4s. Tendrán su estrado levantado en el atrio, 2Re 11,14; 16,18; 23,3[6]. Por un ordenamiento de Joás, los funcionarios reales vigilarán el aprontamiento y el empleo de las ofrendas de los fieles, 2Re 12,5-17; 22,3-7. En una palabra, el templo de Jerusalén es, lo mismo que el de Betel, un «santuario real», Am 7,13.

Todo esto es exacto, pero no significa que el templo fuese sencillamente una capilla palatina. Las intervenciones del rey se justifican por el derecho de patronato que ejerce como fundador o bienhechor y por los privilegios que le acarrean su carácter sacral y la función que se le reconoce en el culto[7]. Pero no es un santuario particular del rey, sino, como dice Am 7,13 a propósito del templo de Betel, un «templo del reino», un santuario del Estado, donde el rey y su pueblo rinden culto público al Dios nacional. Además, el templo de Jerusalén no fue poco a poco adoptando este carácter, sino que lo tuvo desde su fundación. Cuando inmediatamente después de la muerte de Salomón inauguró Jeroboam el culto de Betel, lo hizo explícitamente para impedir que sus súbditos fuesen al templo de Jerusalén, 1Re 12,26-33; lo hizo para tener en su reino un santuario para su pueblo, como el de

6 Cf p 152s
7 Cf p 166s



Jerusalén lo había sido para el reino unido, como debía seguir siéndolo, en su idea, para el reino de Judá. Cuando David restituyó el arca a Jerusalén, no era su intención confiscarla para su provecho exclusivo, sino volver a hacer de ella el centro de culto de las tribus, y cuando pensó en edificar un templo, fue para que Yahveh tuviese una «casa», donde se hallase precisamente en su casa, 2Sam 7,1-2. Esta «casa» la construyó Salomón y la consagró con «todo Israel», 1Re 8,1-5.13.62-66. Desde luego la política salía ganando no menos que la religión; pero esta proximidad, esta especie de cohabitación de Yahveh y del rey escogido por él para gobernar a su pueblo, expresaba el ideal teocrático de Israel.

## 2. *Historia del templo de Salomón*

Puesto que el templo de Jerusalén era el santuario de Estado de la capital y el centro religioso de la nación, es natural que su destino hubiese de estar ligado con la historia política y religiosa del reino. Había de subsistir hasta la ruina política de éste, cerca de cuatro siglos después de su fundación. Durante todo este tiempo no se modificó su estructura, y sus construcciones experimentaron sólo retoques secundarios. Si, como lo hemos supuesto anteriormente[8], los dos pisos superiores del edificio lateral no son primitivos, esta adición pudo ser obra de Asá con el fin de albergar las ofrendas que él consagró al templo, 1Re 15,15. Bajo Josafat aparece un nuevo atrio, según 2Par 20,5, hacia abajo respecto al atrio primitivo, que se convertirá en el atrio superior de Jer 36,10. Los dos patios comunicaban por medio de una puerta, cuya construcción se atribuye a Yotam en 2Re 15,35 y que es la puerta superior de Jer 20,2, la puerta nueva de Jer 26,10; 36,10.

En el atrio del templo tuvieron lugar la sublevación contra Atalía, la proclamación y consagración de Joás, que se cuentan en detalle de 2Re 11; allí fueron también evidentemente consagrados todos los reyes de Judá después de Salomón. Precisamente a propósito del reinado de Joás se refieren algunos detalles acerca del cuidado de los edificios, que debía de ser una preocupación permanente. Un primer ordenamiento real estableció que los sacerdotes tomarían de los censos sagrados lo que fuese necesario para las reparaciones, 2Re 12,5-6. Como los sacerdotes no habían cum-

8 Cf p 414

plido su deber, Joás, mediante un nuevo decreto, transfirió esta función al poder civil: un cepillo colocado a la entrada del templo recibiría las ofrendas de los fieles y de tiempo en tiempo sería vaciado por un secretario real, que entregaría el dinero a los maestros de obras adscritos al templo, 2Re 12,7-17. Esta reglamentación se observaba todavía bajo Josías y, precisamente cuando su secretario trataba de vaciar el cofre e informarse sobre las reparaciones, se enteró del descubrimiento del libro de la ley, 2Re 22,3-10.

Por lo demás, los reyes tuvieron siempre la superintendencia del templo y su actitud religiosa o sus consideraciones políticas guiaron su conducta a este propósito. Acaz retiró el altar de bronce que databa de Salomón y mandó construir un nuevo altar según el modelo del que había visto en Damasco, 2Re 16,10-16. Desmontó las bases rodadizas y quitó los toros que sostenían el mar, probablemente sin la menor intención de alterar las reglas del culto, sino únicamente para tener con qué pagar el tributo que debía a Teglat-Falasar, 2Re 16,17, así como para complacer a su soberano feudal suprimió del templo las señales de independencia: el estrado y la entrada real. El rey Manasés erigió en el templo altares a los falsos dioses y un ídolo de Aserá, 2Re 21,4-5.7.

Los reyes piadosos, por el contrario, purificaron el santuario de estas intrusiones paganas. Ezequías hizo desaparecer el *nehuštan*, objeto idolátrico en el que los israelitas reconocían la serpiente de bronce del desierto, 2Re 18,4. Sobre todo Josías, después del descubrimiento de la ley, limpió el templo «de todos los objetos de culto que se habían fabricado para Baal, para Aserá y para todo el ejército del cielo», y el detalle es impresionante: el poste sagrado, la morada de las prostitutas sagradas, donde las mujeres tejían velos para Aserá, los caballos y el carro del sol dedicados por los reyes de Judá, los altares que los reyes de Judá habían erigido sobre la terraza y los que Manasés había construido en los atrios, 2Re 23,4-12. La reforma fue efímera: Ez 8 describe los ritos heterodoxos que se practicaban en el templo en vísperas de su ruina. El templo era el espejo de la vida religiosa de la nación y estas aberraciones cultuales que eran aceptadas o toleradas en el santuario oficial del yahvismo, ponen de relieve el peligro que constituyó siempre el sincretismo. Explican también en parte que entre auténticos creyentes existiese una corriente de ideas contraria al templo; de ello volveremos a tratar[9].

9. Cf. p. 431s.



El rey tenía poder sobre el tesoro del templo[10], pero este tesoro excitaba también la codicia de los conquistadores: inmediatamente después de Salomón, fue vaciado ya por Sesonq, 1Re 14,26, y hasta un rey de Israel, Joás, no temió despojar la casa de Yahveh después de su victoria sobre Amasías, 2Re 14,14. El saqueo de los santuarios era un hecho de guerra en la antigüedad: el templo postexílico fue saqueado por Antíoco Epífanes, el templo de Herodes, por los soldados de Tito.

Fue también la suerte última del templo de Salomón. Desde la primera invasión de Nabucodonosor, en 597, el tesoro del templo fue saqueado al mismo tiempo que el tesoro real, 2Re 24,13. Cuando sobrevino el segundo ataque, en 587, el templo siguió en la ruina a la ciudad de David y de Salomón. Se lo llevaron todo: las dos grandes columnas y el mar de bronce fueron hechos pedazos, y el metal fue transportado a Babilonia, 2Re 25,13-17; Jer 52,17-23. Era el fin del templo, que había sido orgullo de Israel.

### 3. *El templo posterior al destierro*

En tierra de exilio tuvo Ezequiel la visión de un templo nuevo en una Jerusalén restaurada e idealizada. Esta larga descripción, Ez 40,1-44,9, nos interesa sólo indirectamente, pues tal edificio no se llegó nunca a construir. Sin embargo, Ezequiel había visto todavía en pie el templo de Salomón y dio a su santuario la misma disposición en lo esencial; por otra parte, estos capítulos parecen haber inspirado las reconstrucciones posteriores del templo, quizá la restauración de Zorobabel, pero más seguramente el templo de Herodes.

Pero más importante todavía es el espíritu de esta visión: es el plan de un reformador que actúa en concreto las ideas de santidad, de pureza y de espiritualidad que animan su predicación. Las taras que habían mancillado el antiguo santuario, debían desaparecer, cf. sobre todo Ez 43,1-12; 44,4-9. El templo se levanta en un cuadrado sagrado, está aislado del sector profano, protegido por dos cercos de murallas donde las puertas controlan las entradas: ningún extranjero puede penetrar en él. Nada se dice de las instalaciones cultuales, sólo se menciona el altar de los holocaustos delante del templo: este altar semeja un ziggurat en miniatura, con

10. Cf. p. 200 y 419s.

sus tres pisos, cuyos nombres, explicados por el acádico, implican un simbolismo cósmico, Ez 43,13-17; como también, en el *hêkal*, una «especie de altar» de madera, que es «la mesa que está delante de Yahveh», Ez 41,21-22, la antigua mesa de los panes de oblación. En el *debir*, llamado explícitamente santo de los santos, Ez 41,3-4, no hay ya arca de la alianza, pero la gloria de Yahveh llena el santuario, Ez 44,4, donde Yahveh habita en medio de los hijos de Israel, Ez 43,7, como en el desierto, Éx 25,8. El templo es el centro de la teocracia restaurada, Ez 37,23-28. Estas ideas teológicas caracterizaron el pensamiento del judaísmo mucho más de lo que influyó la descripción de Ezequiel en las reconstrucciones futuras.

En el año 538 a.C. Ciro autorizó a los judíos a regresar a Jerusalén y a reconstruir el templo de su Dios a expensas del tesoro regio e hizo que se les devolviese el ajuar de oro y plata que Nabucodonosor se había llevado como botín. Este decreto de Ciro se ha conservado en dos formas: en arameo, citado por el decreto de Darío de que vamos a hablar, Esd 6,3-5, en hebreo, en Esd 1,2-4. La autenticidad del decreto arameo está bien establecida, mientras la del decreto hebreo es muy discutida y es probable que sea una compilación del cronista quien, sabiendo que había existido tal documento, reconstituiría el texto. Sin embargo, se ha querido justificarlo suponiendo que habría habido dos documentos oficiales: un memorándum arameo destinado al tesorero real y guardado en el archivo, y una proclamación en hebreo dirigida a los judíos.

Los primeros desterrados reintegrados a Palestina restablecieron un altar en el antiguo emplazamiento, Esd 3,2-6, y comenzaron las obras del templo bajo la dirección de Sesbassar, Esd 5,16. Parece ser que entonces no se hizo sino despejar el trazado de los antiguos muros y nivelar alrededor; luego se interrumpieron las obras por obstrucción de los samaritanos según Esr 4,1-5, por la negligencia de los judíos según Ag 1,2. No se reanudaron hasta el segundo año de Darío, en 250 a.C., bajo la dirección de Zorobabel y de Josué y con los estímulos dados por los profetas Ageo y Zacarías, Esd 4,24-5,2; Ag 1,1-2.9; Zac 4,7-10. El sátrapa de Transeufratenes, Tattenay, preocupado por esta actividad, pidió instrucciones a Darío, quien, habiendo visto el memorándum de Ciro, ordenó que se respetasen sus términos y se dejase a los judíos continuar las obras. Éstas terminaron en 515 a.C.

Muy poco es lo que sabemos de este templo. El decreto de



Ciro preveía sus dimensiones, Esd 6,3 (el texto está desgraciadamente alterado), y la modalidad de su construcción: tres hiladas de piedra y una hilada de madera, Esd 6,4, cf. 5,8, como en las construcciones salomónicas [11]. Es cierto que el edificio tenía el mismo plano que el antiguo y es verosímil que conservase las mismas dimensiones. De los edificios anejos, los libros de Esdras y de Nehemías mencionan: piezas donde se depositarían las ofrendas llevadas por Esdras, Esd 8,29, lo que recuerda el edificio lateral del templo de Salomón, 1Re 6,5-10, y también las celdillas laterales o las cámaras de Ez 41,5-11; 42,1-14. En una de estas dependencias fue donde se concedió alojamiento a Tobías, que fue luego expulsado por Nehemías, Neh 13,4-9.

Según Esd 3,12-13 y Ag 2,3, los ancianos que habían visto el antiguo templo lloraban delante del nuevo, que no «se le parecía absolutamente en nada». Se concluyó precipitadamente que el segundo templo era una cosa muy pobre, pero los dos textos mencionados se refieren a los comienzos de la construcción y no a su estado definitivo, y el texto de Esdras se inspira en el de Ageo. Es muy posible que los pagos del tesoro real que había previsto Ciro y Darío con los impuestos de Transeufratenes, Esd 6,4.8, no fuesen satisfechos con exactitud y que hubiese que echar mano de los recursos locales, que eran modestos; pero el informe de Tattenay prueba que el trabajo era sólido y esmerado, Esd 5,8, y el resultado, aun sin llegar al lujo legendario del templo de Salomón, debió de ser aceptable. Para animar a los constructores, Ageo había prometido que afluirían allí los tesoros de las naciones y que la gloria del nuevo santuario sobrepujaría a la del antiguo, Ag 2,7-9.

Por los límites entre los siglos IV y III antes de nuestra era, Hecateo de Abdera, citado por Josefo, *C. Ap.* I, 32, señala el templo como un gran edificio que se eleva dentro de una muralla al lado de un altar de piedras que tiene las dimensiones del altar de Salomón según 2Par 4,1, y del de Ezequiel, Ez 43,13-17. El edificio contiene un altar y un candelabro de oro, cuya llama no se extingue jamás. Un siglo más tarde, la carta de Aristeo, que es un escrito de propaganda judía, describe con énfasis el espléndido santuario, los tres períbolos que limitaban los atrios, la cortina suspendida ante su puerta, el altar y su rampa de acceso. Por la misma época, Josefo nos ha conservado, *Ant.* 12, 3, 4, un decreto

11. Cf. p. 414.

de Antíoco III, cuya autenticidad se ha defendido recientemente con buenos argumentos. Este decreto prohibía a todo extranjero penetrar en el recinto del santuario, como lo harán más tarde las inscripciones de la barrera que limitaba el atrio de los gentiles en el templo de Herodes. La orden de Antíoco pudo ser fijada o grabada en un lugar análogo del templo de Zorobabel, quizá sobre el «muro del patio interior del santuario» que Alcimo, sumo sacerdote intruso, quiso demoler para complacer a los griegos, 1Mac 9,54.

Los libros de los Macabeos nos dan algunos detalles sobre el templo a propósito de su saqueo por Antíoco Epífanes, el año 169 a.C.: se llevó el altar de oro, el candelabro, la mesa de la oblación, el velo, las chapas de oro, los vasos preciosos y los tesoros, 1Mac 1,21-24; 2Mac 5,15-16. Esto, como la historia de Heliodoro, 2Mac 3, supone que el templo era rico. El año 167, el templo así despojado fue profanado con la supresión de los sacrificios legítimos y la adopción del culto de Zeus Olímpico, 1Mac 1,44-49; 2Mac 6,1-6, «la abominación de la desolación», Dan 9,27; 11,31. Tres años después, en 164, Judas Macabeo purificó el templo, lo reparó, construyó un nuevo altar, restableció en el santuario el candelabro, el altar de los perfumes, la mesa y las cortinas; quedó restablecido el culto y en adelante esta fiesta de la nueva dedicación se siguió celebrando cada año, 1Mac 4,36-59.

Unos cien años después, cuando Pompeyo tomó a Jerusalén, penetró en el templo, pero respetó el santuario sin tocar el tesoro que se evaluaba en 2000 talentos. El 20-19 a.C., Herodes emprendió una restauración total que, en lo esencial, terminó diez años después. Pero el templo de Herodes no pertenece ya a las instituciones del Antiguo Testamento.

## 4. *La teología del templo*

El templo de Salomón fue el centro religioso de Israel, y siguió siéndolo aún después de la separación de los dos reinos y a pesar de la erección, por Jeroboam, de un santuario rival en Betel. Un profeta de Siló en Israel, Ahiyyá, habla de Jerusalén como de la ciudad elegida por Yahveh, 1Re 11,32, los fieles del reino del norte miraron siempre hacia Jerusalén, y aún después de la caída de la ciudad, peregrinos de Siquem, de Siló y de Samaría acudían para llevar ofrendas al templo en ruinas, Jer 41,5. Si Jerusalén



llegó a ser la ciudad santa, fue porque poseía el templo. Vamos a tratar de definir la significación religiosa de éste.

a) *El templo, sede de la presencia divina.* El templo es la «casa» de Dios [12]. Cuando se introduce en él el arca, Dios toma posesión de su casa, la nubosidad llena el templo, 1Re 8,10, la nubosidad que en los relatos del desierto señala la presencia de Yahveh en la tienda de reunión, Éx 33,9; 40,34-35; Núm 12,4-10 [13]. Salomón, en el breve poema que pronuncia en la dedicación, dice que ha construido para Yahveh «una morada, una residencia donde habite para siempre», 1Re 8,13, y la oscuridad del *debir,* donde Yahveh domina sobre el arca y los querubines, recuerda esta nubosidad, 1Re 8,12. Esta fe en la presencia de Yahveh en su templo es la razón del culto que allí se celebra y de las iniciativas de los fieles. Un ejemplo impresionante nos lo ofrece el gesto de Ezequías: cuando recibió la carta amenazadora de Senaquerib, «subió al templo de Yahveh y la desplegó delante de Yahveh», 2Re 19,14. La seguridad de que Dios residía en el templo, la devoción a la «casa de Yahveh» o a los «atrios de Yahveh» se expresa frecuentemente en los salmos, cuyos vínculos con el culto y con el templo son evidentes, Sal 27,4; 42,5; 76,3; 84 entero; 122,1-4; 132,13-14; 134 entero, etc.

Los profetas, a pesar de sus reservas respecto al culto, comparten esta misma creencia. Según Amós, «Yahveh ruge desde Sión, desde Jerusalén hace oir su voz», Am 1,2. En el templo, Isaías es llamado al ministerio profético; tiene la visión de Yahveh sentado en su trono y una nubosidad llena el santuario como el día de su dedicación, Is 6,1-4. El templo está construido sobre la «montaña de Yahveh», Is 2,2-3, y, sobre todo a partir de Isaías, el nombre mismo de Sión se carga de sentido religioso [14]. Para Jeremías también se halla en Sión el trono de la gloria de Yahveh, Jer 14,21. Pero esta presencia de Dios en medio de su pueblo es una gracia, que será retirada si el pueblo se muestra infiel. En el templo mismo, Jeremías predica contra el templo, en el que se pone una confianza sin querer reformar la propia vida, Jer 7,1-15; 26,1-15. Asimismo Ezequiel ve como la gloria de Yahveh abandona el templo mancillado por las impiedades, Ez 8-10, pero Dios retornará al nuevo templo, que será el lugar de su trono, donde habitará para siempre

12 Cf p 374
13 Cf p 389
14 Cf los textos citados, p 372s

en medio de los hijos de Israel, Ez 43,1-12. El nombre de Jerusalén será en adelante «Yahveh está ahí», Ez 48,35. Si los profetas del retorno estimulan a la reconstrucción, es sin duda porque Dios ha de volver a habitar en Jerusalén, Ag 1,9; Zac 2,14; 8,3. El templo, la santa morada, seguirá formando el centro de la piedad judía.

En el transcurso de esta historia fue evolucionando la presencia divina en el templo. Si Dios habitaba esta «casa», si hacía oir su voz desde Sión, Am 1,2; Is 2,3 = Miq 4,2, si obraba desde su santuario, Sal 20,3; 134,3, ¿no se corría peligro de restringir, o por lo menos de ligar su presencia al templo material? La reflexión teológica se hizo cargo de esta tensión entre la trascendencia de Yahveh, reconocido desde los principios como señor del universo, y su proximidad histórica y humana con Israel. El redactor deuteronomista de los libros de los Reyes plantea el problema en la oración que atribuye a Salomón para la dedicación del templo: «Pero Dios, ¿habitará verdaderamente con los hombres sobre la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerle, menos todavía esta casa que yo he construido», 1Re 8,27. A continuación, en el texto, se enuncia una solución: el fiel ora en el templo, Yahveh escucha desde el cielo donde reside, 1Re 8,30-40. Para descartar una concepción demasiado grosera de la presencia, se dirá que el que reside allí es el «nombre de Yahveh», 1Re 8,17.19, siguiendo el uso del Deuteronomio, Dt 12,5.11. En la mentalidad semítica, el nombre expresa y representa a la persona: donde está el «nombre de Yahveh», Dios está presente de una manera especial. El término de esta reflexión será, en el judaísmo, la noción de la *šekinah*, «la habitación», que quiere expresar, sin disminuir nada de su trascendencia, la presencia graciosa de Dios en medio de Israel.

b) *El templo, signo de elección.* En efecto, como ya hemos dicho, esta presencia es una gracia. Dios mismo escogió habitar entre los suyos, y escogió habitar *esta* ciudad y *este* templo. El emplazamiento futuro fue designado por una teofanía, 2Sam 24,16; 2Par 3,1. Yahveh hizo su elección de Sión como su sede, Sal 132,13, la montaña elegida por Dios por morada, Sal 68,17, cf. 76,3; 78,68. Más todavía que la elección del pueblo, el Deuteronomio pone de relieve la elección del lugar que Yahveh escogió entre todas las tribus para establecer en él su nombre y hacerlo habitar en él, Dt 12,5, y la fórmula, completa o abreviada, recurre veinte veces en el libro. Este «lugar» permaneció siempre anónimo, pero



la posteridad reconoció en él a Jerusalén y a su templo, donde la reforma de Josías centralizará el culto [15]. No obstante, la idea es anterior a Josías. Es un corolario de la elección de David y de la permanencia de su dinastía en Jerusalén, cf. 1Re 8,16 (griego) y 2Par 6,5-6; 1Re 11,13.32. La idea se impuso finalmente como lección de un acontecimiento histórico, cuando Jerusalén, bajo Ezequías, se vio salvada del ataque de Senaquerib. Yahveh había cumplido su promesa: «Protegeré a esta ciudad y la salvaré por causa de mí y de mi servidor David», 2Re 19,34 = Is 37,35. Quizá fuese entonces cuando se forjó la fórmula del Deuteronomio, cuyo eco se halla en 1Re 8,44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2Re 21,7; 23,27, y en los paralelos de los Paralipómenos.

El templo salvado en 701 era el signo visible de la elección divina, y el recuerdo de esta liberación milagrosa hacía confiar en que el templo sería siempre una protección inviolable. Se repetía: «¡Ahí está el santuario de Yahveh! ¡Santuario de Yahveh! ¡Santuario de Yahveh!», y las gentes se creían seguras, Jer 7,4. Su ruina en 587 fue una terrible prueba para la fe de Israel, pero todo no se había perdido, la elección se renovaría: al regreso del destierro, Zacarías anuncia que Yahveh volverá todavía a hacer elección de Jerusalén, Zac 1,17; 2,16; 3,2, y Nehemías, volviendo a la fórmula del Deuteronomio, recuerda a Dios su promesa de recoger a los dispersos en el lugar que ha escogido para hacer que habite en él su nombre, Neh 1,9.

c) *¿Simbolismo del templo?* El pensamiento judío, sobre todo en ciertos apócrifos, y paralelamente el pensamiento helenístico, en Josefo y en Filón, trataron de descubrir en el templo un simbolismo cósmico: la montaña del templo es el centro del mundo, el templo y su ajuar son una imagen del mundo. Especulaciones análogas se hallan en los padres de la Iglesia y en los teólogos de la edad media. Algunos autores modernos han querido justificar una interpretación simbólica por analogías con las concepciones religiosas del Oriente antiguo.

Los apoyos de estas teorías que se pueden hallar en el texto bíblico son en extremo débiles. La idea de la montaña del templo como centro del mundo no aparece explícitamente en ninguna parte: únicamente está preparada por la exaltación del monte Sión como «montaña santa» y su asimilación poética al Safón, morada

15 Cf p 441s

de los dioses[16]. En cuanto al templo, no hay ningún texto que sugiera que se le haya dado jamás un significado cósmico. Cuando un salmo tardío dice: «Construye su santuario como los altos del cielo, como la tierra que fundó para siempre», Sal 78,69, esto quiere decir que la elección que hizo Dios de Sión como su morada y de David como su servidor, cf. v. 68 y 70, es definitiva, que es tan duradera como el cielo y la tierra. Esto no va más allá de lo que hemos dicho del templo como signo de elección. Sólo un punto parece asegurado: el simbolismo cósmico del altar de Ezequiel se deduce de los nombres que se dan a sus elementos. Pero Ezequiel es un vidente, que toma sus imágenes del ambiente extranjero en que vive y que describe el altar ideal de un templo que no se llegó jamás a construir.

Si nos atenemos al templo real, al templo de Salomón, habrá que recordar que su plano y su decoración se inspiraron en el extranjero y fueron ejecutados por artífices extranjeros. Nosotros no sabemos qué simbolismo daban estos extranjeros a tal plan y a tal decoración y tampoco sabemos si los israelitas aceptaron ese simbolismo. Es completamente arbitrario suponer que las tres partes del templo representasen las tres partes del mundo; el *debir* oscuro tiene su simbolismo, pero está indicado por el texto mismo y no se trata de un simbolismo cósmico: es la nubosidad donde se oculta Dios presente, 1Re 8,12. Es inverosímil, para no citar más que algunas aplicaciones corrientes, que las dos columnas de bronce representasen al sol y a la luna, o el invierno y el verano, que los diez candelabros representasen los cinco planetas repetidos dos veces, que las pilas rodadizas representasen las nubes cargadas de lluvia. No es tan evidente como se afirma que el «mar de bronce representase las aguas primordiales. Se dice que es el equivalente del *apsû* de los templos de Mesopotamia, el mismo nombre que designa el océano de las aguas inferiores. Pero no sabemos bien lo que era materialmente este *apsû* de los templos y no sabemos nada de su valor simbólico. En cuanto al «mar» del templo salomónico, se llama ciertamente *yam*, palabra que significa el mar, o un lago, o un gran río (el Eufrates, el Nilo), pero en hebreo tardío tiene también el sentido de «pila».

Si el templo y su ajuar hubiesen tenido un simbolismo cósmico, el problema teológico de la habitación divina que hemos examinado anteriormente, debería plantearse en otra forma. Además, hubiese

16 Cf p 373



hallado fácilmente su solución: Dios, señor del universo, residía en el templo, que era imagen del universo. Pero los pensadores israelitas no buscaron la solución en esta dirección: hasta el final de la monarquía se vieron enfrentados con la paradoja de una casa hecha por la mano del hombre, donde habitaba el Dios al que los cielos no son capaces de contener, 1Re 8,27; distinguieron entre el templo donde se ora y el cielo donde Dios reside, 1Re 8,30, etc. No tenían conciencia de que el templo representase el universo, y las ideas sobre el simbolismo cósmico no germinaron sino mucho más tarde.

Conforme con el carácter específico de la religión de Israel, si el templo tiene algún simbolismo, no hay que buscar su clave en el mito o en la cosmología, sino en la historia. Así como las grandes fiestas del culto recordaban los acontecimientos de la salida de Egipto y el arca de la alianza recordaba el pacto de Dios con su pueblo elegido, así también el templo recordaba y significaba la elección hecha por Dios, de Jerusalén y la dinastía davídica, y luego la protección ya entonces garantizada a esta ciudad y a esta dinastía.

d) *Oposición contra el templo.* Ya hemos hablado de la importancia que tenía el templo en la vida religiosa de Israel y de la actitud positiva que los mismos profetas tuvieron a este respecto, si bien condenaban los abusos que allí se habían introducido. No faltaron, sin embargo, oposiciones. Cuando David quiso construir el templo, Natán le transmitió un mensaje de Yahveh: No será David quien construya una «casa» a Yahveh, sino que Yahveh será quien haga una «casa» (una dinastía) a David. Yahveh no tuvo nunca casa desde que hizo salir a los israelitas de Egipto, ni pidió nunca que se le construyese casa alguna, 2Sam 7,5-7. Esto no significa — como lo entendieron el glosador de 2Sam 7,13, el redactor de 1Re 5,19, y el cronista, 1Par 17,12; 22,10; 28,6; 2Par 6,8-9 — que Dios deseche el templo de David, pero espera el templo de Salomón. Esto significa que Dios no quiere templo construido sino que se mantengan las costumbres del desierto. La profecía de Natán omite voluntariamente que había habido ya un templo construido en Siló. Parece, pues, que la construcción de una «casa» para Yahveh parecía a ciertos israelitas una infidelidad, una concesión al baalismo, a la religión «establecida» de Canaán, y es cierto que la institución del templo llevaba consigo un peligro de sincretismo, que no se logró evitar, como ya hemos visto.

Esta corriente desfavorable al templo siguió fluyendo, aun cuando raras veces es perceptible. Los rekabitas, ese grupo de reaccionarios yahvistas que vivían en tiendas y no construían casas para ellos mismos, Jer 35, no tenían idea de que hiciese falta una para Dios y, refugiados en Jerusalén, no frecuentaban el templo, adonde sólo Jeremías logra atraerlos después de haber «hablado con ellos», Jer 35,2. Cuando se reconstruye el templo después del destierro, un profeta protesta: «Así habla Yahveh: el cielo es mi trono y la tierra es mi escabel. ¿Qué casa podríais vosotros construirme y en qué parte el lugar de mi reposo?», Is 66,1. La cuestión planteada en 1Re 8,27 recibe una respuesta distinta de la del deuteronomista: Yahveh no tiene necesidad del templo.

El diácono Esteban, refiriéndose a la profecía de Natán y citando explícitamente a Is 66,1, afirmará frente a los judíos que «el Altísimo no habita en moradas hechas por la mano del hombre», Act 7,48. A Jesús se le acusará de haber dicho: «Yo destruiré este templo hecho por la mano del hombre y en tres días reedificaré otro no hecho por la mano del hombre», Mc 14,58, y efectivamente diría, según Jn 2,19: «Destruid este santuario; en tres días lo reedificaré.» Pero el evangelista explica: «Hablaba del santuario de su cuerpo.» La antigua economía abolida por una superación: los privilegios del templo material, sede de la presencia divina y signo de elección, quedan transferidos al cuerpo del Verbo encarnado, que en adelante será el «lugar» donde se encuentre la presencia y la salud de Dios.

*Capítulo IV*

# LA CENTRALIZACIÓN DEL CULTO

El templo de Jerusalén vino finalmente a ser el único lugar donde podía celebrarse legítimamente el culto sacrificial y, después de su destrucción el año 70 de nuestra era, el judaísmo no tuvo ya altar ni sacrificio. Este privilegio exclusivo se conquistó al final de una larga historia y al precio de una lucha severa contra los santuarios rivales y contra la tendencia a la descentralización.

## 1. *Santuario central y santuario único*

La multiplicidad de santuarios en la época de los jueces y a comienzos de la monarquía [1] y la legitimidad reconocida a los «lugares altos» [2] no significaban que todos estos lugares de culto tuviesen idéntica importancia. Lo que unía la confederación de las tribus era un vínculo religioso y este vínculo se expresaba y se reforzaba mediante la participación de todos los miembros en un culto común en un santuario central. Apenas si se puede dudar de que, al principio, Siquem desempeñase este papel, por ser el lugar donde un pacto había unido a las tribus [3]. Pero este culto siguió al arca en sus desplazamientos, al arca que significaba la presencia de Dios en medio de su pueblo. De hecho, el arca es mencionada en Siquem por la redacción deuteronomista de Jos 8,33; pero

1 Cf p 382-389 y 398-409
2 Cf p 381
3 Cf p 383s

al final de la época de los jueces está ciertamente en Siló en un templo construido, y allí debía de estar hacía bastante tiempo, puesto que Siló vino a ser muy pronto lugar de reunión de las tribus y meta de peregrinación [4]. El santuario central de las tribus era aquel en que se hallaba depositada el arca, y así la captura de la misma por los filisteos y la ruina del templo de Siló debieron de plantear un grave problema religioso, ¿dónde se iría en adelante a orar «en la presencia de Yahveh»? Parece que en este período turbulento, Gabaón vino a ser el sustituto de Siló. Según 2Sam 21,6, corregido conforme al griego, el santuario de Gabaón se halla en la «montaña de Yahveh»; es significativo que Salomón, a comienzos de su reinado, fuera primero a Gabaón para sacrificar y recibir allí una comunicación divina y que a este propósito se llamase a Gabaón «el lugar alto más grande», 1Re 3,4-15. Si se acepta la identificación del lugar alto de Gabaón con el santuario de Mispá de Benjamín, como se ha propuesto [5], notaremos la importancia de esta Mispá, bajo Samuel y bajo Saúl, 1Sam 7,5s y 10,17, por tanto después de la ruina de Siló. Finalmente, la afirmación repetida por 1Par 16,39; 21,29; 2Par 1,3 de que la tienda de reunión estaba conservada en Gabaón, es quizá el recuerdo deformado, de un papel temporal desempeñado por Gabaón como santuario central de Israel.

Pero el santuario central de las tribus no era el único santuario. Los libros históricos dan testimonio de que en una misma época se daba culto a Yahveh en varios lugares. Anteriormente sólo hemos estudiado los más importantes o los mejor documentados de estos santuarios, pero se podría, basándose en los textos, compilar una lista más larga, que todavía sería incompleta. La existencia de numerosos santuarios cananeos, donde los nuevos poseedores del suelo instalaban a su Dios nacional, pudo contribuir a esta multiplicación de los lugares de culto, pero no basta para dar su razón profunda. Ésta se deduce de la evolución social. La sedentarización, al relajar los vínculos de la tribu en favor del clan, y al fijar en la tierra los pequeños grupos autónomos, fraccionó también el culto, que se convirtió en un asunto de aldea o de ciudad. El particularismo político tuvo como consecuencia un particularismo religioso, contrapesando el movimiento que arrastraba a las tribus hacia un centro común de culto.

Esta multiplicidad de santuarios fue reconocida como legítima

4 Cf los textos citados, p 399s
5 Cf p 401s



por el código de la alianza, que es la ley de la confederación de las tribus. Esta compilación comienza con una ley del altar, Éx 20,24-26, que prevé que se puede sacrificar y obtener así la bendición divina «en todo lugar, dice Yahveh, donde haga yo mencionar mi nombre». Esto no autoriza la anarquía cultual: los altares, y por tanto los santuarios, no se erigirán en lugares escogidos arbitrariamente, sino allí donde Dios se haya en alguna manera manifestado, y de esta manera volveremos a dar con los relatos de fundaciones que antes hemos estudiado. Resulta, por tanto, que los santuarios pueden ser tan numerosos como los lugares donde se manifiesta en algún modo la presencia divina.

## 2. *El templo de Jerusalén y los santuarios rivales*

a) *El atractivo de Jerusalén.* El altar de David en Jerusalén se conforma a esta regla: se erige en el lugar donde ha aparecido el ángel de Yahveh, 2Sam 24,16-25. Pero David había también restituido a Jerusalén el arca de la alianza, el objeto sagrado del culto común de las tribus. De esta manera reanudaba el hilo de la tradición, roto por la cautividad del arca entre los filisteos y, a su modo de ver, debía Jerusalén recoger la sucesión de Siló como santuario central de Israel [6]. No obstante, este resultado no se obtuvo plenamente en vida de David: aun después de su muerte, Gabaón siguió siendo «el lugar alto más grande», donde Salomón acudió aun antes de ofrecer sacrificios ante el arca de la alianza, 1Re 3,4-15.

Es muy cierto que la presencia del arca legitimaba ya a los ojos de las tribus el rango de capital que el valor de David había granjeado a Jerusalén, ciudad sin tradición israelita, conquistada en época tardía y que era dominio privado del rey, pero sólo cuando el templo de Salomón albergó el arca, vino a ser Jerusalén el centro del culto nacional. Para la dedicación del nuevo santuario había convocado Salomón a los ancianos de Israel, 1Re 8,1; se había acudido desde los confines del reino «desde la entrada de Hamat hasta el torrente de Egipto», 1Re 8,65, y desde entonces no había cesado de afluir a Jerusalén la oleada de los peregrinos, atraídos por el esplendor del culto en el edificio que era el orgullo de la nación.

6 Cf p 405s

b) *El cisma religioso de Jeroboam.* Esto significaba ya una centralización efectiva del culto, pero este atractivo de Jerusalén no dejaba de tener consecuencias políticas: fortificaba la unidad del reino. Precisamente por esto la secesión de las tribus del norte a la muerte de Salomón fue acompañada de un cisma religioso. El motivo se expresa en las palabras atribuidas a Jeroboam: «Si este pueblo continúa subiendo al templo de Yahveh en Jerusalén para ofrecer sacrificios, el corazón del pueblo se volverá a su señor Roboam, rey de Judá», 1Re 12,27.

Para detener esta corriente «hizo becerros de oro y dijo al pueblo: "Bastante tiempo habéis subido a Jerusalén. Israel, aquí tienes a tu Dios que te hizo subir del país de Egipto." Erigió uno en Betel y el pueblo fue en procesión delante del otro hasta Dan», 1Re 12,28-30.

No se trataba de un cambio de religión: el Dios que Jeroboam propone a la adoración de sus súbditos es Yahveh, que hizo salir a Israel de Egipto. La novedad consiste en el símbolo cultual: los «becerros de oro». La palabra *'egel* significaba ciertamente «ternero», pero designa también al toro joven, y en este sentido se la debe tomar aquí. Eran imágenes de madera chapeadas de oro. Parece cierto que estas imágenes no se concibieron en un principio como representaciones de Yahveh. En las religiones antiguas de Asia Menor, de Mesopotamia y de Egipto, el animal sagrado no es el dios y no se confunde con él: encarna sus atributos, adorna o sostiene su trono o le sirve de pedestal. Existen numerosas representaciones de divinidades montadas sobre su animal simbólico. El templo de Jerusalén contenía el arca y los querubines que eran el trono de Yahveh, y Jeroboam tenía necesidad de un equivalente para los santuarios que instituía, por lo cual hizo los «becerros de oro» como soportes de la divinidad invisible. Quizá renovase así una vieja tradición de las tribus del norte: hay relación evidente entre la iniciativa de Jeroboam y el episodio del becerro de oro en el Sinaí, Éx 32; con frecuencia se supone que esta historia fue inventada para apoyar la polémica contra el culto del reino del norte mediante una condena procedente de Moisés y de Dios mismo, pero es posible que el relato conserve un recuerdo antiguo deformado por la hostilidad de los ambientes de Judá: grupos vinculados a Aarón[7] tendrían, se dice, el toro como signo de la presencia divina que los guiaba en sus marchas, Éx 32,1.4; 1Re

7 Cf p 505



12,28, como los grupos vinculados a Moisés tenían el arca que los precedía y marcaba sus etapas, Núm 10,33-36.

La prueba de que las medidas de Jeroboam no significaban abandono del yahvismo está en que los textos más antiguos no manifiestan hostilidad a este propósito: ni Elías no Jehú en su lucha contra los dioses extranjeros en Israel se ocupan de los becerros de oro, cf. 2Re 10,29. El mismo Amós, que predica en el templo de Betel, no tiene ni una palabra contra la imagen que estaba instalada allí, aun cuando condena las faltas morales y religiosas de Israel. Sin embargo, la elección del toro, aun entendido como simple pedestal de Yahveh invisiblemente presente, no dejaba de ser peligrosa. El toro era el animal atributo del gran dios cananeo Baal y los descubrimientos de Ras Šamra ofrecen especial interés en este aspecto. Prescindiendo de cuál fuese la actitud de los espíritus más delicados, no se puede negar que para las masas era inevitable la confusión entre el toro de Yahveh y el toro de Baal, como era inevitable la confusión entre Yahveh y la imagen cultual que significaba su presencia: con esto quedaba abierta la puerta al sincretismo y a la idolatría. De ahí la reacción de los fieles al yahvismo: la tradición pone en boca de Ahíyyá, el profeta de Siló contemporáneo de Jeroboam, una condenación de estos «ídolos fundidos», 1Re 14,9. Oseas, en la misma época que Amós, dice que el «becerro de Samaría» no es un dios, sino un ídolo fabricado, Os 8,5-6, cf. 10,5, se envían besos a los becerros en signo de adoración, Os 13,2, como se hace a las imágenes de Baal, cf. 1Re 19,18. Este juicio es también el del redactor deuteronomista de los libros de los Reyes: según él, se sacrificaba a los toros de Dan y de Betel como dioses, 1Re 12,32, y su instalación es el gran pecado de Jeroboam, al que se asociarán todos los reyes de Israel, sus sucesores, cf. en particular 2Re 10,29, y todo el pueblo, 2Re 17,22.

c) *Dan y Betel.* Pero lo único que había querido hacer Jeroboam era erigir contra Jerusalén dos santuarios rivales. La elección de Dan y de Betel había sido hábil. Estos dos puntos encuadran el nuevo reino: Dan, cerca de una de las fuentes del Jordán, debía servir para las tribus más septentrionales, que tendían siempre a vivir aparte, mientras Betel, cerca de la frontera meridional, detendría a los peregrinos en la ruta de Jerusalén. Además, Dan y Betel tenían, en la tradición de Israel, títulos más antiguos que Jerusalén. Dan era un santuario de la época de los jueces, servido por

descendientes de Moisés [8]; Betel, como lugar de culto, se remontaba hasta Abraham [9], y el nieto de Aarón había guardado allí el arca de la alianza, Jue 20,28.

Fuera de la instalación de los becerros de oro, no poseemos más detalles sobre la organización del culto en Dan por Jeroboam ni sobre la historia ulterior del santuario. Amós lo condena al mismo tiempo que a Samaría y Bersabé, Am 8,14, y el redactor de Jue 18,30 dice que el sacerdocio de descendencia mosaica se mantuvo allí «hasta la deportación del país»; los habitantes de Dan fueron deportados por Teglat-Falasar III en 733-732, cf. 2Re 15,29, pero parece ser que Dan había perdido ya hacía mucho tiempo su importancia como santuario del reino.

Mejores informes poseemos acerca de Betel. En este sitio santificado por el recuerdo de Abraham y de Jacob [10], Jeroboam estableció un santuario, una *bêt bâmôt*, literalmente un templo de lugares altos», mencionado en la estela de Mesá. Nos sentimos inclinados a buscar el emplazamiento de este templo a cierta distancia de la ciudad, en *bory beitîn*, donde se construyó una iglesia bizantina sobre los restos de un *témenos* pagano del siglo II d.C. Tenía, desde luego, un altar, 1Re 13,1s; 2Re 23,15s, y el oráculo de Am 9,1, pronunciado en este santuario, sugiere que este altar se elevaba delante de una puerta o un pórtico de columnas. Este templo que Jeroboam construyó y proveyó de un sacerdocio y cuyo culto reglamentó, 1Re 12,31-32, era, con el mismo título que el de Jerusalén [11], un templo de Estado, un «santuario real», donde Amós profirió su mensaje, Am 7,10s. Sobrevivió a la desaparición del reino del norte: según 2Re 17,28, uno de los sacerdotes deportados fue devuelto por el rey de Asiria para que enseñase el culto de Yahveh a los nuevos colonos, y se instaló precisamente en Betel. El altar de Betel y el «lugar alto» construido por Jeroboam fueron destruidos por Josías cuando tuvo lugar la gran reforma, 2Re 23,15.

d) *Otros santuarios.* Pero ni Dan ni Betel, santuarios oficiales del reino de Israel, ni Jerusalén, santuario oficial del reino de Judá, lograron nunca sustituir los otros lugares de culto. Cada cual seguía frecuentando el «lugar alto» de su ciudad y los viejos santuarios de la época premonárquica seguían siendo lugares de peregrinación. De ello nos informa la redacción deuteronómica de los libros de los Reyes que, en sus instrucciones a los reinos de Israel y de Judá, repite como un estribillo que «los lugares altos no desaparecieron»: de ello nos informan también los profetas que echan en cara a los israelitas el seguir yendo todavía a Bersabé, Am 5,5, y a Guilgal, Os 4,15; Am 4,4; 5,5. Desde Am 7,9 hasta Ez 7,24, los profetas hablan contra «los santuarios» de Israel.

8. Cf. p. 404s.
9. Cf. p. 384-386.
10. Cf. p. 384.
11. Cf. p. 419s.



### 3. *Las reformas centralizadas*

Sin embargo, frente a estos múltiples lugares de culto, el templo de Jerusalén conservó siempre su rango preeminente: como santuario de Estado establecido en la capital, fue siempre el centro religioso del reino de Judá y, a pesar de la existencia de un templo oficial en Betel, atraía también a los fieles del reino de Israel; recordemos a aquellos peregrinos del norte que acudían a Jerusalén a presentar sus ofrendas al templo en ruinas, Jer 41,5.

Dos reyes de Judá intentaron hacer del templo de Jerusalén no sólo el santuario central de la nación, sino el santuario único, fuera del cual ningún culto público sería tolerado. Los libros de los Reyes elogian a Ezequías por haber suprimido los lugares altos, 2Re 18,4, y en el discurso que atribuyen al copero mayor de Senaquerib dicen que «Ezequías suprimió los lugares altos y los altares diciendo a las gentes de Judá y de Jerusalén: "Éste es el altar delante del cual os prosternaréis."», 2Re 18,22 = Is 36,7. No hay ninguna razón para poner en duda este informe: Ezequías, aleccionado por la ruina del reino del norte, quiso asegurar la fuerza y la unidad de la nación por un retorno a las tradiciones, y la concentración del culto en Jerusalén bajo su vigilancia era un elemento de esta política. El cronista desarrolla en tres capítulos, 2Par 29-31, la historia de esta reforma que ocupa en su obra más lugar que la de Josías, en la que, por lo demás, se inspira su relato. La reforma comportaba, pues, una purificación del templo, una pascua solemne y una reorganización del clero; la noticia histórica dada por los libros de los Reyes, la supresión de los lugares altos está sumergida en esta larga descripción, 2Par 31,1. Pero la obra de Ezequías no tuvo consecuencias y su primer sucesor, Manasés, restableció los lugares altos, 2Re 21,3.

El segundo esfuerzo de centralización exclusiva del culto en Jerusalén, bajo Josías, se encuadra también dentro del marco de

una gran reforma religiosa, 2Re 23, históricamente más garantizada que la que el cronista atribuye a Ezequías. En un momento en que se desorganizaba el imperio de Asurbanipal, Josías se emancipó del yugo de Asiria y quiso devolver a Judá su independencia. Este movimiento nacionalista llevaba consigo el abandono de las costumbres religiosas tomadas de Asiria, y generalmente de los cultos de los dioses extranjeros, los baales, los astartés y otros todavía, que contaminaban el culto del dios nacional, Yahveh. Por lo que concierne a nuestro problema presente, Josías reunió en Jerusalén a todos los sacerdotes de Judá «desde Gueba hasta Bersabé» y suprimió los santuarios de provincias, los «lugares altos», 2Re 23,5.8-9: el texto indica claramente que se trata de santuarios de Yahveh y de sacerdotes de Yahveh, llamados a reunirse con sus «hermanos» en Jerusalén [12]. La reforma se extendió al antiguo reino del norte: la destrucción del santuario de Betel es un hecho histórico, pero los detalles dados en 2Re 23,15-20 se inspiran evidentemente en el midrás profético que fue insertado en la historia de Jeroboam en 1Re 13. La conclusión de la reforma fue sellada por la fiesta de la pascua que, como consecuencia de la centralización del culto, fue celebrada por todos en Jerusalén, 2Re 23,21-23 [13]. Era el año 621. Pero esta reforma se vio comprometida por los acontecimientos: Josías murió en Meguiddó el año 609, el país volvió a caer bajo el yugo extranjero, primero bajo el egipcio, luego bajo el de Babilonia, y se volvió a los antiguos extravíos: sincretismo en el templo, cultos extranjeros, renacimiento de los santuarios del campo, Jer 7,1-20; 13,27 y otros. Entre los dos sitios de Jerusalén, Ezequiel anuncia el castigo de las montañas de Israel y la destrucción de sus lugares altos, Ez 6,1-6.13. La situación no debió apenas de cambiar en Judá durante el destierro: poco después del retorno, un profeta de la escuela de Isaías condena al mismo tiempo a sus contemporáneos y a sus antepasados, que quemaban perfumes sobre las montañas, Is 65,7. Desde el año 586, el templo estaba en ruinas y, aun cuando seguía siendo frecuentado, cf. Jer 41,4-5, y seguramente se ofrecían en él sacrificios, la historia parecía haber dado un mentís a la reforma de Josías. Ésta, sin embargo, debía por fin triunfar: así la comunidad vuelta del destierro no tendrá santuario en Judá, sino el templo reconstruido en Jerusalén. Es que la reforma se apoyaba sobre una ley escrita, que resistió el desafío de la historia: el Deuteronomio.

12 Sobre este episodio de la historia del sacerdocio, cf p 469.
13 Cf p 612.



INSTITUTO BIBLICO Y ESCUELA TEOLOGICA PAPAL BIBLIOTECA BN.B.A.

### 4. *El Deuteronomio*

Los libros de los Reyes presentan, en efecto, la reforma de Josías como consecuencia del descubrimiento, en el templo, de un «libro de la ley», cuyas prescripciones hace aplicar el rey, 2Re 22,1-23,3; cf. 23,21. Según los Paralipómenos, 2Par 34-35, la reforma comenzó a partir del año duodécimo de Josías, y el descubrimiento de la ley en su año decimoctavo marcó solamente su segunda etapa. Este detalle merece crédito: es normal que la lucha de Josías contra los cultos extranjeros comenzara desde el momento en que sacudió el yugo asirio, y es verosímil que esta sublevación se produjese en vísperas o a raíz de la muerte de Asurbanipal el año 627-626 a.C. Pero la supresión de los lugares altos yahvistas y la centralización del clero y del culto en Jerusalén están inspiradas evidentemente en el Deuteronomio que es, en cuanto al fondo, el «libro de la ley» descubierto en el templo el año 621.

Actualmente se ha abandonado la opinión que durante mucho tiempo gozó del favor de los críticos, de que este «descubrimiento» era un fraude piadoso y que el Deuteronomio se había escrito para legitimar la reforma de Josías. Es seguramente más antiguo, y estudios recientes parecen haber probado que reunía tradiciones levíticas provenientes del reino del norte, llevadas a Judá después de la caída de Samaría; pero esto no se puede ciertamente aplicar a todas sus prescripciones, y la ley de la unidad del santuario debe examinarse en sí misma. Se halla en el capítulo 12, donde por el estilo se pueden distinguir dos partes: la primera, 12,1-2, está en plural y enuncia una ley general: los israelitas deben suprimir todos los lugares de culto de Canaán y no pueden realizar actos propiamente cultuales sino «en el lugar escogido por Yahveh, vuestro Dios, para hacer que en ellos habite su nombre»; la segunda parte, 12,13-31, da en singular una serie de prescripciones particulares: «Guárdate de ofrecer holocaustos en todos los lugares sagrados que veas; sólo podrás ofrecer holocaustos en el lugar escogido por Yahveh en una de tus tribus», v. 13-14; órdenes semejantes se dan respecto a los diezmos y a las ofrendas.

La sección en plural se presenta como una redacción más reciente, pero no añade más que la obligación de destruir los santuarios cananeos, que la segunda sólo prohíbe frecuentar. La ley fundamental es la misma en las dos secciones: como Israel no tiene más que un solo Dios, tampoco tendrá más que un santuario

y un altar. Esto es una novedad, cf. el v. 8, en relación con el código de la alianza, que autoriza la presencia divina, Éx 20,40, y en relación con la costumbre antigua que consideraba toda inmolación como sacrificio, lo cual suponía un altar, cf. 1Sam 14,32-35. Como ya no debe haber más que un altar, la misma ley del Deuteronomio autoriza la matanza profana de animales destinados al sustento, manteniendo no obstante la prohibición de comer la sangre, Dt 12,15-16.20-25.

Este santuario único es fijado «en el lugar que Yahveh escogió para hacer que habite en él su nombre», fórmula que, fuera de Dt 12, se repite con frecuencia en el resto del Deuteronomio. En la época de la reforma de Josías y en los escritos posteriores que dependen del Deuteronomio, este «lugar» es evidentemente Jerusalén. Pero el lugar se mantiene siempre anónimo: la razón puede ser que este libro, puesto en boca de Moisés, no podía mencionar a Jerusalén; la razón puede ser también que la fórmula se aplicaba primitivamente a un santuario del reino del norte, patria del Deuteronomio, un santuario central — Siquem o Betel — cuyos ministros querían convertirlo en el santuario único de Israel. Es difícil llegar a una conclusión y nos quedamos indecisos entre dos soluciones: o bien la reforma de Ezequías, 2Re 18,4, fue estimulada por esta ley formulada ya por los levitas del norte y llevada por ellos a Judá el año 721; la sección Dt 12,1-12, que insiste en la abolición de otros lugares de culto, habría sido añadida después de esta reforma. O bien la ley de la unidad del santuario, en su conjunto es un reflejo de la reforma de Ezequías y se añadió luego a las tradiciones que llegaban del norte y que se compilaban por orden del rey (como se reunían colecciones de proverbios, cf. Prov 25,1); el «lugar escogido por Yahveh» habría, pues, designado siempre a Jerusalén, y la sección en plural, Dt 12,1-12, sería únicamente indicio de una redacción posterior, que quizá hubiera que poner en este caso en relación con la reforma de Josías. A favor de esta segunda solución se puede notar que el relato de la reforma de Ezequías no se refiere a una ley existente, como lo hace la reforma de Josías, y que esta reforma se explica suficientemente por la política real que tendía a establecer un reino fuerte y unido, y finalmente que la fórmula «el lugar escogido por Yahveh para hacer que habite en él su nombre» parece pertenecer a la teología del templo de Jerusalén [14].

14 Cf p 428.



El Deuteronomio, en la reforma en que se había constituido bajo Ezequías, fue olvidado, perdido u ocultado en tiempos de la reacción sincretista de Manasés y volvió a encontrarse bajo Josías, y entonces su descubrimiento inauguró (Re) o confirmó (Par) la gran reforma.

### 5. *Santuarios tardíos fuera de Jerusalén*

La influencia del Deuteronomio fue más duradera que la reforma a que había dado lugar, y sus prescripciones dictaron la actitud religiosa de los deportados a Babilonia. Es notable que éstos no estableciesen ningún santuario en su tierra de exilio y que su pensamiento y sus esperanzas quedasen orientados hacia Jerusalén, Sal 137. A veces se ha interpretado el episodio de Esd 8,15-20 como si indicase la existencia de un lugar de culto en Babilonia: la caravana reunida por Esdras comprendía seglares y sacerdotes, pero no levitas: Esdras los pidió a Iddó que habitaba en Kesifyá con sus hermanos, y obtuvo un contingente de levitas. De ahí se concluye que esta localidad poblada por levitas era un lugar de culto. Pero el hecho de que el texto diga que Kesifyá era un *mâqôm* no es suficiente para probar que era un «lugar santo» [15], y el gran número de levitas que habitaban allí se explica porque los deportados vivían agrupados según sus lazos de familia y su comunidad de origen. Pero no se dice que de Kesifyá viniesen sacerdotes.

Igualmente la comunidad de Palestina posterior a la cautividad no tuvo otro santuario fuera del de Jerusalén. Por el contrario, por esta época se conocen dos santuarios de Yahveh fuera de Palestina, el templo de Elefantina y el de Leontópolis, y además hubo en Palestina, pero fuera de Judea, el templo de los samaritanos disidentes.

a) *El templo de Elefantina.* En Elefantina, en la frontera sur de Egipto, había una colonia militar donde mercenarios judíos habían sido instalados en una época incierta, probablemente en el siglo VI a.C. Tenemos noticia de ellos por los papiros que se reparten por todo el siglo V, que nos los presentan hablando arameo, no hebreo, y practicando la religión sincretista que habían condenado los profetas. El único detalle que aquí nos interesa es el de

15 Cf p 385s

su santuario. Tenían un templo de Yaho (Yahveh), que existía ya antes de la invasión de Cambises en 525 a.C. Su localización precisa en Elefantina no es segura y es muy poco lo que sabemos de su aspecto exterior. Se le designaba con la palabra aramea *egorâ*, tomada del acádico *ekurru* «templo». En 410 a.C. los sacerdotes egipcios del dios Khnum, el dios carnero, patrono de Elefantina, aprovechando un viaje del sátrapa de Egipto a la corte de Persia, obtuvieron del gobernador local la destrucción del templo de Yaho. Los judíos pidieron a Bagoas, gobernador de Judea, y a Yohanán, sumo sacerdote de Jerusalén, cf. Neh 12,22-23, que interviniesen en su favor, pero no obtuvieron respuesta. Tres años más tarde volvieron a insistir cerca de Bagoas y escribieron también a dos hijos de Sanbalat, gobernador de Samaría y contemporáneo de Nehemías. Esta vez llegó la respuesta en forma de memorándum confiado a un mensajero que debía obtener del sátrapa de Egipto permiso para reconstruir el templo y presentar en él ofrendas e incienso (pero el documento omite los holocaustos que los judíos habían mencionado en su solicitud). El templo fue efectivamente restaurado y es mencionado en un documento con fecha de 402 a.C. Algunos años más tarde, poco después de terminado el dominio persa en Egipto, fueron dispersados los colonos judíos de Elefantina y el templo desapareció.

Es evidente que estos judíos ignoran o por lo menos no respetan la ley deuteronómica de la unidad del santuario. Diversas explicaciones se han propuesto de este hecho. Se ha dicho que eran procedentes del reino del norte, llegados antes de la reforma de Josías, pero esta fecha parece demasiado alta desde otros puntos de vista, y la circunstancia no justifica que ellos mismos se llamen judíos, o «judaítas» y que recurran en primer lugar al gobernador de Judea y al sumo sacerdote de Jerusalén. Recientemente se ha supuesto que provenían de un enclave judaíta establecido por Salomón al norte de Siria como posición avanzada de su imperio, precisamente en la región de Yaúdi = *senŷirli*, conocido por las inscripciones coneiformes. No obstante las dificultades históricas, esta hipótesis podría explicar en rigor el nombre de «judaítas», pero no explica el recurso al gobernador de Judea. Todavía se puede suponer que este grupo provenga de Judá y que partiera después que el fracaso de la reforma de Josías hizo caer en el olvido las prescripciones del Deuteronomio, tan recientemente promulgado. Estos judíos practicaban la religión popular que Jeremías y Ezequiel describen y estigmatizan en el momento de la ruina de



Jerusalén y que debió permanecer como tal durante el destierro. No tienen noción de los cambios que se produjeron después del retorno de Babilonia y dirigen al sumo sacerdote una solicitud que consideran legítima, pero que el clero de Jerusalén, que aplicaba el Deuteronomio, no podía aprobar.

b) *El templo de Leontópolis.* Conocemos otro templo de Yahveh en Egipto, de una época más reciente, del que nos informan varios textos de Josefo y un pasaje de la Misná. De las indicaciones a veces contradictorias de Josefo se desprende que después del asesinato del sumo sacerdote Onías III, cf. 2Mac 4,33-34, su hijo Onías se refugió en Egipto y, a la cabeza de una tropa judía, sirvió a la causa de Ptolomeo VI Filométor y de Cleopatra. Mandaba la colonia militar judía instalada en Leontópolis, probablemente *tell el-yahudiyeh*, y obtuvo de los soberanos permiso para construir en el emplazamiento de un templo egipcio abandonado, un templo para los judíos donde él mismo podría ejercer las funciones de sumo sacerdote que le correspondían por su nacimiento, Josefo, *Ant.* 13, 3, 1-2 [16]. El templo estaba construido según el modelo del de Jerusalén, pero era más pequeño y menos suntuoso, según *Ant.* 13, 3, 3, con diferencias en el plano y en el ajuar, según *Bell.* 7, 10, 3. Estaba servido por un sacerdote legítimo y Onías, para justificar su iniciativa, había invocado la profecía de Is 19,19, según la cual habría un altar en medio del país de Egipto, como testigo de Yahveh Sabaot. Esta profecía es posterior al destierro, pero no fue forjada en la época macabea para justificar la iniciativa de Onías. El templo así fundado hacia el 106 a.C. subsistió hasta el 73 d.C. en que los romanos lo destruyeron, porque Leontópolis, que se llama todavía «la región dicha de Onías», se había convertido en centro de nacionalismo judío, *Bell.* 7, 10, 2-4.

Este templo era mirado con malos ojos. Josefo acusa a Onías de malas intenciones, y la Misná, *Menaḥôt*, 13, 10, contesta la validez de los sacrificios ofrecidos y de los votos cumplidos en el templo de Onías. Es, sin embargo, curioso que los rabinos no lo condenaran más severamente en nombre de la ley del santuario único. ¿Los retrajo quizá la legitimidad indiscutible de su sacerdocio, o se dejaron impresionar por el texto de Isaías y por el recuerdo del altar de los transjordanos que, según Jos 22,26-28.34, había logrado la autorización para subsistir como «testigo» de

16 Cf p 512s.

Yahveh, o, en fin, consideraron que la leyenda del Deuteronomio era menos imperativa fuera de la tierra santa, donde se hallaba el «lugar escogido por Yahveh en una de sus tribus», Dt 12,14 (lo que excusaría también a los judíos de Elefantina)? La cosa parece más sencilla: este templo de Leontópolis había debido su existencia únicamente a la vanidad de Onías y a una intención política de Ptolomeo y no había ejercido el menor atractivo, ni siquiera en la diáspora egipcia: se le miraba como cosa despreciable y los rabinos no se planteaban respecto a él sino meras «cuestiones de escuela».

c) *El templo del Garizim.* En la misma Palestina los samaritanos pretendían poseer este «lugar escogido por Yahveh», que era el monte Garizim, donde ellos elevaron su templo. No es posible puntualizar la fecha de su construcción. Según la tradición samaritana lo habría fundado Josué, habría sido destruido por Nabucodonosor y restaurado por Sanbalat al regreso del destierro; la historia está calcada en la del templo de Jerusalén, si bien Sanbalat es muy posterior al retorno del destierro y es contemporáneo de Nehemías. Josefo cuenta, *Ant.* 11, 7, 2 hasta 11, 8, 4, que Sanbalat había dado su hija como esposa a Manasés, hermano del sumo sacerdote de Jerusalén, y que Manasés, para librarse de las censuras de su hermano y de los ancianos de Jerusalén, se refugió cerca de su suegro. Sanbalat prometió construirle un templo en el Garizim con asentimiento del rey Darío. Pero entre tanto Darío fue derrotado por Alejandro Magno y Sanbalat, abandonando la causa de los persas, fue a hacer acto de sumisión a Alejandro que por entonces sitiaba a Tiro. Provisto de la autorización del conquistador, Sanbalat construyó a toda prisa su templo e instaló en él como sacerdote a Manasés. El acontecimiento tendría, pues, una fecha exacta, el año 332 a.C.

A pesar de los esfuerzos de algunos historiadores, nada se puede admitir de esta historia que transfiere a la época de Alejandro, tergiversándolo, lo que Neh 13,28 refiere de uno de los hijos de Yoyada, sumo sacerdote, que fue yerno de Sanbalat y fue expulsado por Nehemías. Pero si se desecha el relato de Josefo, es arbitrario admitir, como lo hacen algunos, la fecha de la construcción del templo del Garizim que se supone en este relato. Pudo haber existido antes de Alejandro, o sólo después, y su fundación no está ligada necesariamente con la ruptura definitiva entre samaritanos y judíos, sobre cuya fecha se disputa también. Todo



lo que se puede decir es que el templo existía en 167-166 a.C. en que Antíoco Epífanes lo dedicó a Zeus Xenios, según 2Mac 6,2, a Zeus Helenio, según Josefo, *Ant*, 12, 5, 5. Fue destruido por Juan Hircano después de la muerte de Antíoco VII Sidetes, el año 129 a.C., también según Josefo, *Ant.* 13, 9, 1. Ni su reconstrucción, ni siquiera su existencia se mencionan en ningún texto posterior, pero la discusión de la samaritana con Jesús, Jn 4,20-21, supone la permanencia del santuario por lo menos hasta el siglo primero de nuestra era.

### 6. *Origen de las sinagogas*

Cuando el judaísmo quedó finalmente constituido, en todas las comunidades judías de Palestina y de la diáspora, incluso al lado del templo, había edificios en que no se celebraba culto sacrificial, pero en los que se reunía la comunidad para orar y para la lectura y enseñanza de la ley. Nos referimos a las sinagogas. El único detalle que nos interesa en esta obra es el origen de esta institución, que es una cuestión bastante oscura. La opinión predominante es que la institución comenzó en Babilonia durante el destierro como sustitutivo del servicio del templo y que fue introducida en Palestina por Esdras. Otros opinan que nació en Palestina después de Esdras y de Nehemías, o sólo después de terminada la época persa. Algunos eruditos creen que se trata de una creación palestinense, aunque anterior a la ruina del templo; según ellos sería una consecuencia de la reforma de Josías: los fieles del campo, privados de santuario y de sacrificios, excepto en las grandes fiestas en que podían acudir a Jerusalén, adoptaron la costumbre de reunirse ciertos días para celebrar un culto sin sacrificios.

La variedad de estas hipótesis se explica por la ausencia de textos antiguos que sean bastante explícitos. La existencia de sinagogas en Egipto, de «lugares de oración», προσευχή, está documentada por inscripciones y papiros a partir de mediados del siglo III a.C. Josefo, *Bell.* 7, 3, 3, dice que había una sinagoga en Antioquía bajo los sucesores de Antíoco Epífanes. La sinagoga descubierta en las excavaciones de Delos data de fines del s. II o principios del I a.C. Éstos son los testimonios más antiguos. Ninguno de los textos bíblicos que se han invocado, en particular Ez 11,16 y Esd 8,15-20, prueba la existencia en Babilonia de locales comunes de oración durante el destierro, y el Sal 137 parece excluirla. En cuanto a Palestina, se puede invocar el libro apócrifo

de Henoc, que habla de «casas de asambleas» de fieles, 46,8, pero esto se aplicaría a lo sumo al tiempo de los Macabeos. Queda, por fin, el Sal 74,7-8: «Han entregado tu santuario a las llamas..., han incendiado en el país todo lugar de asamblea de Dios.» Este salmo ha sido atribuido por muchos críticos a la época macabea, pero esta fecha parece demasiado tardía y este pasaje particular se podría entender mejor de la destrucción del templo por Nabucodonosor; los otros lugares de asamblea podrían ser los antepasados de las sinagogas. Pero queda siempre la dificultad de relacionar su institución con la reforma de Josías, que, como se ha visto, sólo había cerrado los santuarios locales durante un breve período. Estos «lugares de asamblea de Dios», ¿no serían estos mismos santuarios que estarían de nuevo en actividad a la sazón de la toma de Jerusalén? El carácter parenético de ciertos pasajes del libro de Jeremías no requiere que hubiesen sido para leerse en las sinagogas.

No hay, pues, nada que permita determinar cuándo comenzaron a existir las sinagogas. Por lo demás, es verosímil que la institución se fuese formando poco a poco, bajo la presión de dos factores del judaísmo postexílico: la ley de unidad del santuario se había impuesto, por lo cual parecería no sólo legítimo, sino necesario, poseer lugares de oración (sin culto sacrificial) fuera de Jerusalén; sobre todo, la importancia que se daba a la ley exigía quizá que fuese leída y enseñada en las comunidades; ahora bien, las sinagogas eran centros de enseñanza tanto o más que de oración. Estos factores intervenían tanto en Palestina como en la diáspora, y al azar de los descubrimientos se debe el que conozcamos en Egipto la primera sinagoga documentada con seguridad. A propósito del reinado de Josafat, 2Par 17,7-9 refiere la misión confiada a seglares, a levitas y sacerdotes, que debían ir con el libro de la ley a instruir al pueblo en todas las ciudades de Judá. Este informe, que parece calcado en la reforma judiciaria del mismo rey, 2Par 19,4-7, seguramente no se aplica al reinado de Josafat, pero puede reflejar una práctica del tiempo del cronista; ahora bien, hacían falta locales donde se pudiese dar tal instrucción. Adondequiera que nos volvamos, no salimos del terreno de las hipótesis y las sinagogas no nos aparecen con plena claridad hasta comienzos de nuestra era: pero estas sinagogas no pertenecen ya a las instituciones del Antiguo Testamento.

*Capítulo V*

# LA FUNCIÓN SACERDOTAL

La época patriarcal no conoció sacerdocio. Los actos del culto, especialmente el acto central, que es el sacrificio, eran realizados por el cabeza de la familia, Gén 22; 31,54; 46,1. Los patriarcas en persona sacrificaban en los santuarios que frecuentaban, y el Génesis no habla de sacerdotes sino a propósito de extranjeros, que son sedentarios, los sacerdotes egipcios, Gén 41,45; 47,22, y Melquisedec, el rey sacerdote de Salem, Gén 14,18. Sólo dos textos implican un santuario al que debía de haber adscritos servidores: cuando Gén 25,22 dice que Rebeca fue «a consultar a Yahveh» sobre el próximo nacimiento de Esaú y de Jacob, esto significa, según el empleo corriente de la expresión, que fue a un lugar santo a pedir un oráculo transmitido por un hombre de Dios, lo que parece ser un anacronismo; cuando Jacob promete pagar el diezmo al santuario que fundó en Betel, Gén 28,22, esto supone un santuario administrado por un clero, cf. Gén 14,20, pero es un acto atribuido al fundador para legitimar una costumbre posterior, cf. Am 4,4. El sacerdocio no aparece sino en un estadio más avanzado de organización social, cuando la comunidad especializa a algunos de sus miembros para la custodia de los santuarios y el cumplimiento de ritos que poco a poco se van complicando.

## 1. *El nombre*

El nombre que se da a los sacerdotes de Yahveh en el Antiguo Testamento es *kohen* este nombre designa también a sacerdotes

de los dioses extranjeros, egipcios, Gén 41,45; 47,22, fenicios, 2Re 10,19; 11,18, filisteos, 1Sam 5,5; 6,2, moabitas, Jer 48,7, ammonitas, Jer 49,3. El vocablo es conocido en hebreo y en fenicio y es frecuente en nabateo. Pero otro sustantivo, derivado de la raíz *kmr*, es empleado desde principios del II milenio a.C. en las colonias asirias de Capadocia, luego en antiguo arameo y más tarde en palmireno y en siríaco. El equivalente hebreo, siempre en plural, *k^e^mârîm*, se encuentra sólo tres veces en la Biblia y designa siempre a sacerdotes de los falsos dioses, 2Re 23,5; Os 10,5; Sof 1,4.

La etimología de *kohen* es desconocida. Se ha relacionado con el verbo acádico *kânu* (raíz *k'n*), que en la forma *šafel* significa «inclinarse, prestar homenaje». Más comúnmente se le hace derivar de la raíz *kwn*, «estar de pie»: el sacerdote sería, por consiguiente, el que está de pie delante de Dios, cf. Dt 10,8, como un servidor. Pero todo esto es incierto.

## 2. *La entrada en funciones*

El sacerdocio en Israel no es una vocación, es una función. Los textos no hablan jamás de un llamamiento o de una elección divina a propósito del sacerdote, como lo hacen a propósito del rey y del profeta. Si, en 2Par 24,20, el Espíritu de Dios reviste a Zacarías, hijo de un sacerdote, es para hacer de él un profeta, pero no para elevarlo al sacerdocio. Es cierto que la tradición afirma que Yahveh había escogido a la tribu de Leví para el servicio de su santuario, pero esto no implica ningún carisma particular para los individuos. En los documentos antiguos, el nombramiento de los sacerdotes se hace sin intervención divina: Miká escoge a uno de sus hijos, Jue 17,5, luego a un levita, Jue 17,10, para su culto doméstico; las gentes de Quiryat-Yearim escogen a Eleazar para guardar el arca, 1Sam 7,1: los reyes escogen o destituyen a los ministros de sus santuarios oficiales, 1Re 2,27; 12,31. Más tarde, el hecho de pertenecer a una estirpe sacerdotal será un título suficiente, salvo impedimento derivado de su deficiencia física, Lev 21,16-24.

«Instalar» a un sacerdote se dice «llenar su mano», y esto ya desde el texto más antiguo y también el más explícito sobre la entrada en funciones de los sacerdotes, Jue 17,5-12. Es una expresión que se encuentra también en Éx 32,29; 1Re 13,33, y luego en los textos de tradición sacerdotal, Éx 28,41; 29 passim; Lev 8,33;



Núm 3,3; luego llega a perder todo su sentido concreto para significar, en Ez 43,26, la inauguración de un altar. Consiguientemente, el sustantivo *millu'îm*, «relleno» (de la mano), significa «investidura» de los sacerdotes en Éx 29,22-34; Lev 8,22-33. El sentido primero de esta expresión es discutido. Una explicación se ofrece en Lev 8,27-28 y Éx 29,24-25: Moisés pone en las manos de Aarón y de sus hijos las porciones de la víctima destinadas a ser colocadas sobre el altar, hace con ellos el gesto de presentación, luego vuelve a tomar de sus manos las ofrenda y las hace quemar sobre el altar, «era el sacrificio de *millu'îm*». El sacerdote sería investido cumpliendo por la primera vez el gesto ritual de ministro del altar. Pero éstos son textos recientes que quieren explicar una expresión cuyo sentido primitivo se había olvidado. Se ha supuesto que la expresión se refería en un principio al salario que recibía el sacerdote, que quedaba así «contratado», y la hipótesis puede apoyarse en Jue 17,10; 18,4, donde el levita a quien Miká «llena la mano» es «ajustado» por diez siclos de plata al año más el vestido y el mantenimiento. Se ha relacionado también con la expresión acádica «llenar la mano», que tiene el sentido de «poner en las manos», de dar una responsabilidad, de investir de un empleo. Más próxima es quizá la expresión «relleno de la mano», que aparece en los archivos de Mari en la época de Hamurabi a propósito de la parte del botín que corresponde por derecho a determinada categoría de oficiales: para el sacerdote hubiese significado esto su derecho a una parte de las colectas del santuario y de las ofrendas que se hacían en él, el «derecho del sacerdote» de 1Sam 2,13, que precisarán las leyes sacerdotales. La expresión es de todos modos muy antigua y llegó a los israelitas ya vacía de su sentido concreto; no describe un rito de ordenación sacerdotal.

Tampoco hay que dar mayor importancia en este sentido a Núm 8,10, donde los israelitas imponen las manos a los levitas: no se trata de un rito de investidura, es un gesto de ofrenda [1] en que se ofrecen a Yahveh los levitas como sustitutos de los primogénitos [2]. La *s^e^mikah*, imposición de las manos, no aparece en el ritual postexílico de la instalación de los sacerdotes, Éx 29; Lev 8; ni fue practicada por el judaísmo postbíblico sino para la instalación de los doctores: se hacía refiriéndose a la imposición de las manos a Josué por Moisés, Núm 27,15-23, y se suponía que el mismo gesto se había hecho sobre los setenta ancianos, Núm 11,16-17.

1. Cf. p. 529.
2. Cf. p 465.

Según el ritual posterior a la cautividad, el sumo sacerdote era ungido, Éx 29,7; Lev 8,12 y otros, y la redacción final del Pentateuco extendió la unción a todos los sacerdotes, Éx 40,12-15 y otros pasajes [3]. Pero parece probable que este rito no existía antes del destierro y que es una transferencia de la prerrogativa real al sumo sacerdote, cabeza de la nueva comunidad [4].

No había, pues, en el antiguo Israel «ordenación» sacerdotal; los sacerdotes entraban en funciones sin que un rito religioso les confiriese una gracia o poderes especiales. Pero el sacerdote quedaba santificado, sacralizado por su función misma. En lugar de la expresión técnica «llenar las manos», 1Sam 7,1 dice que a Eleazar se le «santificó», *quiddeš*, para el servicio del arca. Los sacerdotes son «santificados», Lev 21,6; el sumo sacerdote debe llevar en la frente una flor de oro en la que está grabado «santificado para Yahveh», Éx 28,36. Esto significa que el sacerdote no pertenece ya al orden profano y que, como el territorio del santuario y como las ofrendas presentadas en él, está «puesto aparte»: según Núm 8,14; Dt 10,8, los levitas han sido «puestos aparte» para el servicio de Dios; según 1Par 23,13, Aarón fue «puesto aparte» para santificar las cosas muy santas. El sacerdote, así trasladado al terreno sagrado, puede moverse en él sin sacrilegio, entrar en el santuario, manipular los objetos sagrados, comer de los sacrificios, etc. Pero debe permanecer separado de lo profano y así está sujeto a algunos entredichos y a reglas especiales de pureza: en la vida corriente, los sacerdotes no pueden asociarse a un duelo, excepto el de sus más próximos consanguíneos y, aun en este caso, se abstendrán de ciertas prácticas, Lev 21,1-6. No pueden tomar por esposa a una mujer prostituida o que haya sido repudiada por su marido, Lev 21,7. En el ejercicio de sus funciones se procura evitar todo lo que pueda confundir lo sagrado y lo profano: llevarán vestiduras especiales para entrar en el santuario, Éx 28,43, o lavarán sus vestidos, Núm 8,7, se purificarán por medio de abluciones, Éx 30,17-21; 40,31-32; Lev 8,6, se abstendrán de vino y de bebidas que embriagan, Lev 10,8-11.

Esta sacralización confería dignidad al sacerdote. Miká dice al levita que ha contratado: «Sé para mí un padre y un sacerdote», Jue 17,10, si bien era todavía un joven, v. 7 y 11. El sacerdote heredó las prerrogativas religiosas del cabeza de familia de la época patriarcal.

3 Los textos fueron ya citados y discutidos en p 156s
4 Cf ibid y p 509



### 3. *El sacerdote y el santuario*

El sacerdote es elegido e instalado para el servicio del santuario. Esta asociación es universal. Era particularmente notoria entre los árabes antes del islam: el sacerdote es esencialmente un *sâdin*, guardián de un templo; cuida el santuario, acoge a los visitantes y recibe sus dones. El vínculo es tan fuerte que cuando emigra la tribu, el *sâdin* se queda y continúa ejerciendo su oficio en medio de extraños. Sus hijos le relevan y así los diferentes santuarios son administrados por familias sacerdotales. Así también, en los relatos sobre la permanencia en el desierto, los levitas acampan alrededor de la tienda, Núm 1,53, teniendo cada clan su puesto determinado, Núm 3,23.29.35, y los aaronitas estaban apostados delante de la tienda para impedir el acceso de los profanos, Núm 3,38. Su servicio se llama «guardia», Núm 1,53; 3,28.32, etc. Pero en Israel la tienda es un santuario móvil y los sacerdotes se desplazan con ella y están encargados de su transporte, Núm 4,58; Dt 10,8. Ezequiel, inspirándose en este ideal del desierto, diseña la repartición de la tierra santa y da a los sacerdotes el territorio sagrado que rodea al templo, Ez 45,4.

Por estas razones no se concibe un santuario que no tenga su ministro. Bajo los jueces, Miká, al constituirse un santuario doméstico, instala inmediatamente en él a un sacerdote: primero da la investidura a su hijo y después lo sustituye por un levita que acierta a pasar por allí, Jue 17. A este mismo levita se llevan consigo los danitas cuando emigran hacia el norte y él mismo sigue prestando servicio en el nuevo santuario de Lais-Dan, Jue 18,30. En Siló, el templo del arca está confiado a la familia de Elí, 1Sam 1-2. Cuando el arca, al regreso de la cautividad filistea, es depositada en Quiryat-Yearim, es consagrado inmediatamente un sacerdote para guardarla, 1Sam 7,1.

La suerte del sacerdocio israelita siguió, pues, a las de los santuarios. Bajo David, Sadoq y Ebyatar son adscritos al arca, 2Sam 15,24-29; bajo Salomón, Ebyatar es suplantado, 1Re 2,26-27, y Sadoq, y después su hijo, asumen el servicio del templo, 1Re 2,35; 4,1. Cuando Jeroboam funda el santuario de Betel, lo provee inmediatamente de un sacerdote, 1Re 12,31. Pero, así como el templo de Jerusalén estaba por encima de todos los otros lugares de culto, así también el sacerdocio de Jerusalén tenía la preeminencia sobre los sacerdotes de provincias y así los esfuerzos hechos para cen-

tralizar el culto fueron acompañados de una reagrupación del clero, 2Re 23,8. Sólo sobre el sacerdocio del templo tenemos informaciones relativamente detalladas, y más adelante volveremos a ocuparnos de su historia [5].

### 4. *El sacerdote y el oráculo divino*

En el antiguo Israel se iba al santuario para «consultar a Yahveh»: el sacerdote era un dador de oráculos. Es significativo que en Dt 33,8-10 se mencione la función oracular de los hijos de Leví juntamente con la enseñanza de la *tôrah* y antes que el servicio del altar. En el desierto, los israelitas se dirigían a Moisés para «consultar a Dios», Éx 18,15; si en el ejercicio de la justicia aceptó Moisés, por consejo de Jetró, que le ayudasen, se reservó para sí solo el cuidado de llevar delante de Dios los litigios de su pueblo, Éx 18,19. Todo el que quería «consultar a Yahveh» acudía a la tienda en la que Moisés penetraba solo y conversaba cara a cara con Yahveh, Éx 33,7-11. Pero en esto se trataba de un privilegio personal de Moisés, Núm 12,6-8, del que no disfrutaban los sacerdotes, cf. Núm 27,21. Éstos consultan a Dios por medio del efod y de los *urîm* y *tummîm*. La interpretación de estos procedimientos oraculares es muy difícil.

a) *El efod*. Las menciones del efod, *'epôd*, en la Biblia pueden clasificarse en tres capítulos:

1.° Existe el efod de lino, *'epôd bad*, que en los más antiguos textos históricos es un vestido sacerdotal: el joven Samuel lo lleva en el templo de Siló, 1Sam 2,18; lo llevan los sacerdotes de Nob, 1Sam 22,18; David danzando delante del arca, 2Sam 6,14. Es un vestido que se ciñe, 1Sam 2,18; 2Sam 6,14, y que cubre poco el cuerpo, cf. 2Sam 6,20, es decir, una especie de taparrabos, como lo llevaban los sacerdotes egipcios y que en un principio pudo ser el único vestido de los sacerdotes en funciones.

2.° Hay el efod, que es una prenda especial de vestir del sumo sacerdote, la más exterior, que se lleva sobre la túnica y sobre el manto, Éx 29,5; Lev 8,7. Su descripción en Éx 28,6-14; 39,2-7 está sobrecargada con adiciones que reflejan la evolución del hábito del sumo sacerdote en la época postexílica. La primera redacción

5. Cf. p. 479s.



del texto, durante el destierro, podría conservar un recuerdo del final de la monarquía. Aquí aparece el efod como una ancha banda de tela tejida de oro, de lana de diferentes colores y de lino; esta banda está reforzada con un cinturón que sirve para sujetarla. Los tirantes que completan el efod parecen haber sido añadidos posteriormente.

Distinto del efod, pero unido a él, es el *ḥošen* o «pectoral», Éx 28,15-30; 39,8-21. Está hecho del mismo tejido que el efod y tiene la forma de un saquito [?] cuadrado que contenía los *urîm* y *tummîm;* se llamaba *ḥošen hammišpaṭ*, «el pectoral de la decisión [oracular]», Éx 28,15-30.

3.° Hay también el efod que es objeto de culto: Miká hace un efod para su santuario, Jue 17,5; 18,14.17.20, Gedeón hace uno con el oro arrebatado a los madianitas y lo deposita en su ciudad, Jue 8,27. Es un objeto que se lleva, 1Sam 2,28; 14,3; que se tiene en la mano, 1Sam 23,6; que se «trae» o «dispone», 1Sam 23,9; 30,7; en el santuario de Nob, la espada de Goliat estaba guardada detrás del efod, 1Sam 21,10. Está confiado a los sacerdotes y sirve para consultar a Yahveh, 1Sam 23,10; 30,8.

Actualmente se ha logrado ya averiguar el significado original de la palabra, que se había discutido durante mucho tiempo: *'epd* significa el vestido de la diosa Anat en un poema de Ras Šamra; *epattu*, en plural *epadâtu*, significa «vestido rico», en el asirio antiguo de las tabletas capadocias. Los vestidos sacerdotales perpetúan fácilmente costumbres arcaicas: el *'epôd bad* es un antiguo vestido conservado por los sacerdotes, del que el efod del gran sacerdote es una forma desarrollada y enriquecida, desviada de su uso primitivo: lo que en otro tiempo era el único vestido, se lleva ahora por encima de todo un vestuario.

Pero este sentido no parece a primera vista poderse aplicar al efod, objeto cultual que servía para consultar a Yahveh: los textos no sugieren la idea de un vestido, sino más bien la de un objeto sólido que se lleva o se trae, que se dispone o deposita. Así, muchos eruditos han disociado este efod del de los sacerdotes y del sumo sacerdote. Hay quienes quieren corregir los textos sustituyendo *'epôd* unas veces por *'ărôn*, «arca», otras por *'abbîr*, «toro». Otros, menos radicales, suponen, sin corregir el texto, que el efod designa a veces una imagen divina, y otros, en fin, lo toman por un modelo reducido de la tienda oracular del desierto, o del arca, por un cofrecillo que contenía las suertes sagradas.

Parece, sin embargo, difícil que la misma palabra se aplicase,

hablando del equipo cultual de una misma época, a un vestido y a una caja. Ahora bien, una vez que el sentido de «vestido» corresponde ciertamente al efod de los sacerdotes y del sumo sacerdote según los textos bíblicos y por la analogía de las lenguas extranjeras, se puede tratar de aplicarlo también al efod adivinatorio. En este sentido se han evocado ciertas estatuas divinas, que se hallan guarnecidas por una funda ricamente adornada: el efod, ornamento en un principio de la imagen de un dios, habría llegado a ser el atributo del sacerdote que pronunciaba oráculos en nombre de Dios, antes de convertirse en un vestido de aparato, del sumo sacerdote. Este mandil o taparrabo, al que estaba unido el *ḥošen*, la bolsa que contenía las suertes, se mantenía rígido, debido a su trama de hilos de oro: guardaba la forma cuando era depositado, la espada de Goliat podía estar oculta detrás de él, se llevaba en la mano, se traía cuando había que servirse de él. Finalmente, se ha expresado la opinión de que el efod adivinatorio, distinto del efod simple de los sacerdotes y del efod del sumo sacerdote, era un vestido o un revestimiento destinado a alguna estatua divina (cf. la palabra emparentada *'ăpuddah*, Is 30,22) que el culto sin imágenes, de Israel, habría conservado cierto tiempo como instrumento adivinatorio; así se podría explicar que los sacerdotes lo lleven o lo traigan, pero no se vistan con él, que el efod de Gedeón pesase 1700 siclos y que fuese condenado por el redactor de Jue 8,26-27, así como Os 3,4 asocia el efod a los *terafim*, ídolos domésticos a los que se pedían oráculos, Ez 21,26; Zac 10,2.

Ninguna de estas hipótesis es plenamente satisfactoria. Aceptaremos la última como la menos improbable, aunque completándola: los israelitas, que desechaban la imagen divina, no pudieron usar el efod, que la revestía, sino para su uso adivinatorio: el efod era, de una manera o de otra, el receptáculo de las suertes sagradas. Se puede citar un viejo proverbio, que no se refiere quizá directamente al efod, pero que indica por lo menos cómo un vestido podía servir para echar las suertes: «Del bolsillo (el pliegue del vestido: *ḥêq*) se sacan las suertes, pero Yahveh es quien da toda decisión, *mišpaṭ*», Prov 16,33. Y así conviene recordar que al efod del sumo sacerdote iba unido el *ḥošen hammišpaṭ*, el bolsillo de la respuesta oracular, con el *urîm* y el *tummîm*, Éx 28,30.

b) *«Urîm» y «tummîm»*. Eran las suertes sagradas. La etimología y el significado de estas palabras son inciertos, y las conjeturas de los modernos no valen mucho más que las arbitrarias traducciones de las versiones antiguas. Las palabras, como la cosa, debieron tomarse de la civilización preisraelita de Canaán y la forma plural no es sino el singular que ha conservado la «mimación».



Tampoco se sabe qué aspecto tenían realmente. Se ha pensado en pequeños guijarros o en dados, y aún más frecuentemente en varillas o bastoncitos, cf. Os 4,12 [?], que se sacaban del bolsillo del efod. Se ha aludido a la práctica del *istiqsâm* de los antiguos árabes, es decir, la adivinación por medio de bastoncitos o de flechas, como la que practica el rey de Babilonia en Ez 21,26-27, pero, conforme al término empleado por el profeta, este procedimiento es de los adivinos, los *qᵉsâmîm*, y quizá no tenga nada que ver con el *urîm* y el *tummîm* de los sacerdotes.

En efecto, estas suertes se confían al sacerdote Eleazar según Núm 27,21, a la tribu de Leví según Dt 33,8. El modo de funcionar el oráculo aparece en 1Sam 14,41-42, corregido según el griego: «Entonces dijo Saúl: "Si yo o mi hijo Jonatán somos culpables, Yahveh, Dios de Israel, haz que salga *urîm;* si es culpable tu pueblo Israel, que salga *tummîm*." Saúl y Jonatán fueron designados y el pueblo quedó libre. Saúl dijo: "Echad las suertes entre mí y mi hijo Jonatán", y Jonatán fue designado.» La intervención del sacerdote se supone en el v. 36. El texto no prueba que *tummîm* sea la suerte favorable y *urîm* la suerte adversa, sino que indica, por el contrario, que las suertes tienen valor convencional que se fija cada vez (lo cual invita a no buscar un significado especial para las palabras que las designan). El oráculo responde poniendo en evidencia una de las suertes. Es, por tanto, una respuesta con un «sí» o con un «no», que progresa por eliminaciones o restricciones sucesivas, cf. también 1Sam 23,9-12; esto podía durar mucho tiempo: en 1Sam 14,18-19, corregido según el griego, Saúl quiere saber si debe atacar el campo de los filisteos, la consultación mediante el efod se prolonga y Saúl, viendo que la agitación crece en el campo enemigo, dice al sacerdote: «Retira tu mano.» Interrumpe la consultación y pasa a la acción. Se daba también el caso de que el oráculo se negase a responder, 1Sam 14,37; 28,6, seguramente cuando no salía nada del bolsillo o cuando las dos suertes salían juntas.

c) *Disminución de la función oracular de los sacerdotes*. Después del reinado de David no tenemos ya documentación histórica del uso del efod y del *urîm* y del *tummîm*. Si Prov 16,33, que hemos citado, se refiere al efod, habría que retrasar la fecha, y Os 3,4

indicaría que el efod se había empleado en el reino del norte hasta su ruina; pero aquí el efod está asociado a los *terafim* y a las *maṣṣebôt*, que eran prácticas reprobadas. En todo caso, Acab y Joram de Israel y los reyes de Judá, sus contemporáneos, 1Re 20,13-14; 22,6; 2Re 3,11, consultan a Yahveh por medio de los profetas en las circunstancias en que Saúl y David lo consultaban por el efod. Bajo Josías, el jefe del sacerdocio de Jerusalén se va en persona a consultar a Hulda, 2Re 22,14; cf. también Jer 21,1-2, bajo Sedecías. Si la descripción del efod y del pectoral del sumo sacerdote en Éx 28,6-30 se remonta en cuanto al fondo al fin de la monarquía, ya no era un instrumento adivinatorio, y es significativo que en el texto se mencione el *urîm* y el *tummîm* sin describirlos, como se describen minuciosamente los otros ornamentos del sumo sacerdote: la mención es únicamente un rasgo de arcaísmo y ya no se sabía lo que eran tales objetos. En la última redacción de este pasaje es sensible la evolución: en el efod y en el pectoral están fijadas piedras grabadas con los nombres de las tribus de Israel y su función se reduce a hacer presente a Yahveh el recuerdo de su pueblo, Éx 28,12.29.

Según Esd 2,63 = Neh 7,65, al regreso del destierro no había ya sacerdotes para manejar el *urîm* y el *tummîm;* esto se confirma por la tradición judía que afirma repetidas veces que el *urîm* y el *tummîm* no estaban presentes en el segundo templo; un texto, Talmud, Sota 48*a*, llega incluso a decir que no había ya *urîm* y *tummîm* desde la muerte de los «primeros profetas», que son Samuel, David y Salomón. Todavía es posible que hasta la ruina del templo, los sacerdotes transmitiesen, sin empleo de medios adivinatorios, las respuestas divinas a los fieles que acudían para sacrificar y orar con el fin de obtener algún favor; en este sentido se pueden explicar ciertos salmos y pasajes del Déutero-Isaías. Pero es algo muy distinto del efod con *urîm* y *tummîm*.

### 5. *El sacerdote y la enseñanza*

La bendición de Leví en Dt 33,10 confía a los levitas, después del *urîm* y el *tummîm*, la instrucción del pueblo: «Enseñarán tus decisiones, *mišpaṭîm*, a Jacob, tus instrucciones, *tôrôt* (léase en plural), a Israel.» La *tôrah* pertenece al sacerdote, como el juicio al rey, el consejo al sabio, la visión o la palabra al profeta. Tres textos lo dicen claramente: «Sus príncipes juzgan por presentes, sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas predican por dinero», Miq 3,11; «La *tôrah* no llegará a faltar al sacerdote, ni el consejo al sabio, ni la palabra al profeta», Jer 18,18; «Al profeta se le exigirá una visión, la *tôrah* faltará al sacerdote, el consejo a los ancianos», Ez 7,26.



Se ha querido derivar *tôrah* del verbo *yârâh* «echar, lanzar», excepcionalmente «echar las suertes», Jos 18,6; así pues, se ha ligado esta función al papel oracular del sacerdote y se ha comparado con el asirio *têrtu* que significa «oráculo». Pero el empleo de la palabra y los verbos que la acompañan indican más bien que *tôrah* viene de la raíz *yrh*, empleada frecuentemente en la forma factitiva para significar «indicar, enseñar». La *tôrah* es, pues, propiamente una instrucción, y la traducción corriente por «ley» es imperfecta.

Esta «ley» es confiada por Dios a los sacerdotes, Dt 31,9.26, puesto que proviene de Dios: según Dt 33,10, ellos enseñan a Israel las *tôrôt* de Yahveh, cf. Os 4,6, y el sacerdote que enseña es un «mensajero de Yahveh Sabaot», Miq 2,7. Esta enseñanza se daba naturalmente en el santuario, al que el sacerdote estaba adscrito y al que se acudía en peregrinación, o para ofrecer un sacrificio, o sencillamente para consultar a su ministro; por consiguiente, la enseñanza de la *tôrah* quedará hasta el destierro restringida al templo, y textos como Is 2,3 = 4,2; Dt 31,10-11 se apoyan en un uso muy antiguo.

Originariamente la *tôrah* es una breve instrucción sobre un punto particular, una regla práctica de conducta, principalmente para la celebración del culto en que el sacerdote es especialista: él es quien ha de decidir entre lo santo y lo profano, entre lo puro y lo impuro, y quien ha de enseñarlo a los fieles, Lev 10,10-11; Ez 22,26; 44,23. Después del retorno del destierro, el profeta Ageo pide a los sacerdotes una *tôrah* sobre el contagio de la pureza y de la impureza, Ag 2,11-13; se propone a los sacerdotes una cuestión sobre la oportunidad de un ayuno, Zac 7,3.

Pero sería abusivo restringir a esta casuística el papel docente de los sacerdotes. Prescindiendo de la cuestión de los orígenes, textos como Os 4,6 y Jer 2,8 indican que la competencia de los sacerdotes se extendía más allá de las prescripciones estrictamente cultuales. Al mismo tiempo que la *tôrah* sacerdotal venía a ser la *tôrah*, la ley, el conjunto de las prescripciones que rigen las relaciones del hombre con Dios, y los sacerdotes eran reconocidos como sus intérpretes; al mismo tiempo que se acentuaba la preocu-

pación por disponerse interiormente bien para que el culto fuese agradable a Dios, los sacerdotes vinieron a ser maestros de moral y de religión. Los profetas desempeñaron el mismo papel, aunque de manera diferente: el profeta es el hombre del *dâbâr*, de la palabra, el portavoz de Dios que le inspira directamente lo que debe decir en tal o cual circunstancia, el instrumento de una revelación actual de Dios, mientras que el sacerdote es el hombre de la *tôrah*, el depositario e intérprete de una ciencia, *da'at*, que viene ciertamente de Dios, pero en una revelación pasada, transmitida por los canales humanos de la tradición y de la práctica.

A partir del destierro, la enseñanza de la *tôrah* deja de ser monopolio de los sacerdotes. Los levitas, excluidos de las funciones propiamente sacerdotales, se convierten en los predicadores y los catequistas del pueblo; finalmente la enseñanza se dará fuera del culto, en las sinagogas, y la clase de los escribas y doctores de la ley, accesible a los legos, significará más que la casta sacerdotal.

### 6. *El sacerdote y el sacrificio*

En la bendición de Leví, las funciones propiamente cultuales de los sacerdotes aparecen en último lugar: «Ponen el incienso a tus narices y el sacrificio sobre tu altar», Dt 33,10. Esta posición subordinada puede chocar si se piensa en la situación posterior en que la ofrenda de los sacrificios era la función sacerdotal por excelencia: Filón, *De Vita Moysi*, 2 (3), 29, dice que en pascua todos son sacerdotes, puesto que todos inmolan el cordero, y la Carta a los Hebreos dice que «todo sumo sacerdote está establecido para ofrecer dones y sacrificios», Heb 5,1; 8,3. Pero aquí nos hallamos ya al término de una larga evolución, de la que Dt 33,10 sólo marca una etapa.

Sin hablar de los sacrificios de los patriarcas en una época en que el sacerdocio no estaba todavía constituido, en la época de los jueces ordena Dios a Gedeón construir un altar y ofrecer un holocausto, Jue 6,25-26; Manoah, padre de Sansón, es invitado por el ángel de Yahveh a ofrecer un holocausto, que es aceptado, Jue 13,16-23. En el antiguo relato sobre la infancia de Samuel, su padre Elqaná sacrifica en persona en Siló, 1Sam 1,3.4.21; 2,19; el sacerdote Elí aparece sólo como guardián del santuario, 1Sam 1,9; el «derecho del sacerdote», violado por sus hijos, se refiere únicamente a la atribución de una parte de las víctimas a los sacerdotes, 1Sam 2,12-17, y una añadidura al relato primitivo reserva a los sacerdotes la función de subir al altar y hacer humear la ofrenda, 1Sam 2,27-36.



Saúl, David y Salomón sacrificaron, y ya hemos explicado en otra parte que esto no significaba que los reyes de Israel fuesen sacerdotes [6], pero tampoco significa que en su época no desempeñasen los sacerdotes un papel sacrificial. Acaz en persona ofrece el primer sacrificio sobre el nuevo altar que ha hecho construir, pero luego debe oficiar el sacerdote Urías, 2Re 16,12-16. Poco antes de esto, seguramente en la primera mitad del siglo VIII a.C., las bendiciones de Moisés de Dt 33 recibieron en el reino del norte su forma definitiva, sin excluir los v. 8-11, que conciernen a Leví, y la oblación de los sacrificios era entonces reconocida como un privilegio del sacerdocio. En Jerusalén, antes del destierro, los compiladores de la ley de santidad justifican las reglas especiales de pureza impuestas a los sacerdotes, por la santidad de sus funciones: ellos son quienes llevan al altar los holocaustos y las porciones de los otros sacrificios, Lev 21,6.

En efecto — y esto es importante —, el sacerdote del Antiguo Testamento no es propiamente un «sacrificador» en sentido de «inmolador». Pudo encargarse de la matanza de la víctima, pero esto fue siempre una función accesoria y no fue nunca privilegio exclusivo suyo. Según Éx 24,3-8, atribuido generalmente a la tradición elohísta, Moisés ordena a jóvenes, que no hay ninguna razón de creer que fuesen sacerdotes, inmolar holocaustos y sacrificios de comunión, pero Moisés en persona es quien recoge la sangre y rocía el altar y al pueblo. La ley sacrificial estipula explícitamente que la víctima es inmolada por el oferente en persona, Lev 1,5; 3,2.8.13; 4,24.29.33. Cuando el oferente no estaba en estado de pureza ritual y en los grandes sacrificios públicos, 2Par 30,17; Ez 44,11, esta acción era ejecutada por el clero inferior. La función del sacerdote comenzaba con la manipulación de la sangre, ya que es la parte más santa de la víctima, Lev 17,11.14, pero sobre todo porque entra en contacto directo con el altar; igualmente, el sacerdote es siempre quien presenta y deposita sobre el altar la parte del sacrificio que corresponde a Dios. Esto es tan cierto que en los sacrificios de aves, en que la víctima debe ser muerta sobre el mismo altar, el oferente pierde su derecho a inmolarla, Lev 1,14-15; 5,8. Para significar el descenso de los sacerdotes de los lugares

6. Cf. p. 166ss.

altos después de la reforma de Josías, se dice que no podían «subir al altar», 2Re 23,9. Un texto escrito por la misma época dice que los sacerdotes han sido escogidos para «subir al altar», 1Sam 2,28. También por el hecho de que el incienso debe quemarse sobre el altar, la incensación es un privilegio de los hijos de Leví, según Dt 33,10, de los descendientes de Aarón según Núm 17,5; 1Par 23,13, y el rey Ozías es castigado por haberse arrogado este derecho, 2Par 26,16-18. Así pues, el sacerdote es con toda propiedad el «ministro del altar» y esta expresión cristiana halla en el Antiguo Testamento su verdadera ejecutoria.

El papel de los sacerdotes en los sacrificios, precisado de esta manera, es ciertamente antiguo, pero se fue afirmando progresivamente a medida que iba desapareciendo su papel oracular y se repartía con otros su papel docente. Por una evolución inversa, cada vez les fue quedando más reservada la acción sacrificial hasta convertirse en función esencial, por lo cual la ruina del templo señaló el fin de su influencia: la religión de la *tôrah* sustituyó al ritual del templo y los sacerdotes fueron suplantados por los rabinos.

### 7. *El sacerdote como mediador*

Estas diferentes funciones tienen un fundamento común: cuando el sacerdote transmite un oráculo, comunica una respuesta de Dios; cuando da una instrucción, una *tôrah*, y más tarde cuando explica la ley, la *tôrah*, transmite e interpreta una enseñanza que viene de Dios; cuando lleva al altar la sangre y las carnes de las víctimas y cuando hace humear el incienso, presenta a Dios las oraciones y las peticiones de los fieles. Representante de Dios cerca de los hombres en las dos primeras funciones, representante de los hombres cerca de Dios en la tercera, es en todo caso un intermediario. Lo que la Carta a los Hebreos dirá sobre el sumo sacerdote, se aplica a todo el sacerdocio: «Todo sumo sacerdote tomado de entre los hombres está establecido para intervenir en favor de los hombres en sus relaciones con Dios», Heb 5,1. El sacerdote es un mediador, como lo son también el rey y el profeta. Pero estos últimos lo son por un carisma personal, como elegidos de Dios; el sacerdote lo es por estado: el sacerdocio es una institución de mediación. Este rasgo esencial se encontrará en el sacerdocio de la ley nueva, participación del sacerdocio de Cristo mediador, hombre y Dios, sacerdote único y víctima perfecta.

## *Capítulo VI*

## EL LEVITISMO

En muchos textos bíblicos los miembros del clero son llamados «levitas» o «hijos de Leví», y esta ascendencia levítica es señalada como condición necesaria para tener acceso a las funciones sagradas. Estos textos plantean difíciles problemas que vamos ahora a examinar, sin lograr darles en todos los casos una solución satisfactoria.

### 1. *La etimología*

La etimología de la palabra *lewy* es incierta. Se suele relacionar una vez con un sentido y otra vez con otro de los tres que tiene en hebreo el radical *lwh:* 1) «dar vueltas», en cuyo caso el levita será el hombre de las danzas extáticas, a la manera de los derviches danzantes y de los profetas; 2) «acompañar, adherirse a alguien», que es la etimología propuesta por la Biblia misma: al nacimiento de su hijo, Lía lo llama Leví porque, dice, «esta vez mi marido se me aficionará», Gén 29,34; los miembros de la tribu de Leví son los «adictos» a Aarón, Núm 18,2.4. La raíz correspondiente en árabe es *wly* (con inversión), que ha dado *wely*, «el que se adhiere a Dios, un santo personaje»; 3) finalmente, «prestar, dar como prenda», y aunque la Biblia no utiliza el verbo *lwh* en este sentido a propósito de los levitas, tiene expresiones bastante afines: los levitas son «dados» a Yahveh en lugar de los primogénitos, Núm 3,12; 8,16; el joven Samuel es «cedido» a Yahveh,

1Sam 1,28. Ahora bien, en varias inscripciones mineas de Arabia, *lw'* se aplica a cosas o personas ofrecidas o consagradas a la divinidad.

La primera opinión se puede descartar como arbitraria, la segunda tiene un respaldo bíblico, pero es sabido que las etimologías propuestas por la Biblia no dan siempre la verdadera significación de las palabras, y la tercera suscita el problema del origen del levitismo, que examinaremos al final de este capítulo. Las tres hipótesis quieren explicar *lewy* como un nombre de función, pero según la Biblia la palabra fue en un principio un nombre propio, el de uno de los hijos de Jacob. Este nombre propio pudiera ser una forma abreviada de Leví-El, que se halla ahora documentado por los textos de Mari, *la-wi-ili*, y que era ya conocido por una inscripción egipcia, *rw'r*. El nombre significaría «adicto a Dios, cliente de Dios» o alguna cosa parecida.

## 2. *El sacerdocio hereditario*

En el Oriente antiguo, las profesiones eran generalmente hereditarias y las técnicas se transmitían de padre a hijo [1]. Esto se verificaba principalmente en Egipto, donde, en una época determinada, no se podía ejercer otro oficio sino aquel en que se había nacido. Largas genealogías muestran la importancia que se daba a esta sucesión y así, bajo Darío I, un arquitecto pretende remontar a través de veinticuatro generaciones de arquitectos hasta Imhotep, el constructor de la pirámide de Sakkará.

Esta continuidad era especialmente indicada en el sacerdocio: así se aseguraba el buen estado y el cuidado de los santuarios, la transmisión de técnicas que requerían una iniciación, la estabilidad del ritual. Entre los egipcios consta la sucesión hereditaria del sacerdocio por lo menos a partir de la dinastía XIX: la justificación de la ascendencia sacerdotal garantizaba el acceso a las funciones sagradas. En Asiria, la sucesión de padre a hijo existía por lo menos para ciertas categorías de sacerdotes. Algunos linajes sacerdotales están documentados por ciertas inscripciones fenicias y púnicas. Entre los palmirenos, el sacerdocio parece haber pertenecido a ciertas familias. Entre los árabes antes del islam, cada santuario era propiedad de una familia que se perpetuaba en él.

1 Cf p 87s, 120s



En otro ambiente podemos recordar las grandes familias sacerdotales adscritas a los santuarios griegos.

No tiene, pues, nada de sorprendente que el sacerdocio fuese hereditario en Israel. Para tomar ejemplos sólo en los textos reconocidos como antiguos, el levita contratado por Miká como sacerdote continúa como ministro del santuario de Dan, en el cual se perpetúa su linaje, Jue 18,30, el sacerdocio de Siló es ejercido por Elí, dos de cuyos hijos son también sacerdotes, 1Sam 1-2, en Quiryat-Yearim, cerca del arca, el sacerdocio se mantiene en la descendencia de Abinadab, 1Sam 7,1; 2Sam 6,3, en Nob, alrededor de Ahimélek se halla «toda la casa de su padre, los sacerdotes de Nob», 1Sam 22,11; son ochenta y cinco, a los que Saúl hace dar muerte, 1Sam 22,18, más Ebyatar, que se libra y viene a ser el sacerdote de David, 1Sam 22,20-23.

Por otra parte, en estos mismos textos antiguos, los levitas aparecen como extranjeros en el ambiente en que ejercen sus funciones. El levita de Jue 17-18 era un extranjero residente, un *ger*, en Belén de Judá, luego es contratado por Miká en la montaña de Efraím, y después sigue a los danitas en su migración hacia el norte. El levita de Jue 19 es un extranjero residente en la montaña de Efraím, tiene por concubina a una mujer de Belén de Judá y, para vengar el crimen de Guibeá, hace llamamiento, no a toda su parentela, como lo exigía la ley de la venganza de la sangre, sino a todas las tribus de Israel. De estos textos resulta por una parte que el sacerdocio pertenece a ciertas familias y, por otra parte, que estas familias pueden permanecer vinculadas a un santuario particular, pero que no están arraigadas en un territorio. Esto sugiere la noción de una agrupación humana cuyo vínculo no es la comunidad de territorio habitado, sino la comunidad de función: es una tribu sacerdotal.

## 3. *La tribu sacerdotal de Leví*

Así es como la Biblia, en su última redacción, presenta el sacerdocio israelita. Los descendientes de Leví, hijo de Jacob, fueron puestos aparte para ejercer las funciones sagradas, por una iniciativa positiva de Dios, Núm 1,50; 3,6s. Fueron tomados por Dios, o donados a Dios, en lugar de los primogénitos de Israel, Núm 3,12; 8,16. Según Núm 3,6, están al servicio de Aarón, pero según Éx 32,25-29, fueron establecidos contra Aarón que había estimu-

lado la idolatría del pueblo; en fin, según el texto actual, Dt 10,6-9, fue después de la muerte de Aarón cuando fueron escogidos por Moisés.

Consiguientemente tienen un puesto especial en el pueblo: no se incluyen en el censo juntamente con las otras tribus, Núm 1,47-49; cap. 4 entero; 26,62. No tienen participación en Israel, Núm 18,20; Dt 18,1, y no reciben territorio en la repartición de Canaán, porque «Yahveh es su herencia», Jos 13,14.33; 14,3-4; 18,7, pero se les asignan ingresos, los diezmos, Núm 18,21-24, y bienes raíces en las diferentes tribus, las ciudades levíticas, Núm 35,1-8; Jos 21,1-42; 1Par 6,39-66. Así, los miembros del sacerdocio son llamados corrientemente los hijos de Leví o los levitas.

En el interior de esta tribu una rama recibe la promesa del sacerdocio perpetuo, que le subordina los otros levitas, confinados en las funciones inferiores del culto. Es la familia de Aarón, hermano de Moisés, Éx 29,9.44; 40,15. El sacerdocio pasa, pues, a los hijos de Aarón, Eleazar e Itamar, Núm 3,4, se renueva la promesa a Pinhás, hijo de Eleazar, Núm 25,11-13. Según 1 Par 24, 3, el sacerdocio de Siló, luego de Nob y luego de Jerusalén hasta el licenciamiento de Ebyatar, representa la descendencia de Itamar. Sadoq, que sustituye a Ebyatar, 1Re 2,35, está ligado con Aarón por Eleazar, y su familia conserva el sacerdocio hasta la ruina del templo, 1Par 5,30-41; 6,35-38; Esd 7,1-5.

Repetidas veces se presentan genealogías levíticas, Gén 46,11; Éx 6,16-25; Núm 26,57-60, y sobre todo en 1Par 5,27 a 6,38, que desciende hasta el destierro. La importancia de estas genealogías la pone de relieve un incidente del regreso del destierro: los que no pudieron justificar su ascendencia, fueron excluidos del sacerdocio, Esd 2,62; Neh 7,64.

### 4. *La evolución histórica*

No obstante, si se comparan entre sí estos textos, resalta entre ellos cierta falta de unidad. Se ha señalado la incertidumbre acerca de la fecha y el motivo de la elección de los levitas para el servicio del santuario. La genealogía de Éx 6,16-25 no es homogénea y la de Núm 26,57-58 opone dos reparticiones diferentes de los clanes levíticos. Las genealogías de 1Par 5-6 combinan y armonizan informaciones diversas. Por otra parte, estos datos contenidos en textos de redacción tardía concuerdan sólo imperfectamente



con lo que dicen textos más antiguos, y hay que concluir que se ha hecho remontar a los orígenes del pueblo el derecho exclusivo de toda una tribu a las funciones cultuales y el papel dominante del sacerdocio de Jerusalén, dos prerrogativas que no se adquirieron sino tras una larga historia.

a) *Sacerdotes no levíticos.* En la época de los jueces y al principio de la monarquía, no todos los sacerdotes eran «levitas». El efraimita Miká instala a su propio hijo, Jue 17,5. También Samuel es efraimita de origen, 1Sam 1,1, y sin embargo está adscrito al santuario de Siló y lleva el mandil de los sacerdotes, 1Sam 2,18, ofrece sacrificios, 1Sam 7,9; 9,13; 10,8; sólo en época tardía Samuel y sus antepasados fueron incorporados a una genealogía levítica, 1Par 6,18-23. Abinadab es un hombre de Quirgat-Yearsim, pero a su hijo Eleazar se le establece como sacerdote del arca, 1Sam 7,1. Entre los grandes oficiales de David se menciona como sacerdotes a los mismos hijos de David, es decir, de la tribu de Judá, 2Sam 8,18, y a Ira el Yairita, de un clan de Manasés, 2Sam 20,26; a pesar de 1Par 18,17, no hay la menor razón de pensar que *kohen* tenga aquí otro sentido, sino el de «sacerdote».

El caso de Jeroboam I es particular: según 1Re 12,31; 13,33 (cf. 2Re 17,32); 2Par 13,9, debió de instalar en su santuario real de Betel a sacerdotes que no eran hijos de Leví. Los ejemplos que acabamos de presentar muestran la posibilidad de que Jeroboam escogiera efectivamente sacerdotes que no fueran levitas, cuestión que volverá a plantearse a propósito del mismo templo de Jerusalén[2]. Pero estos textos son de redacción deuteronomista y de procedencia judea y condenan un santuario rival y detestado: ¿no tratarían de denigrar a Jeroboam, a Betel y a su sacerdocio? Porque también había levitas en los otros santuarios del reino del norte, cf. Dt 18,6 y 2Re 23,9, y los había en el otro santuario real instituido por Jeroboam, el de Dan, Jue 18,30.

Este santuario se remonta a la época de la migración danita, cuya historia es tan instructiva para la historia del sacerdocio, Jue 17-18: Miká instaló a su hijo como sacerdote, pero cuando pasa por allí un levita, inmediatamente lo contrata y dice: «Ahora sé que Yahveh me favorecerá, pues tengo a este levita como sacerdote», Jue 17,13. Este levita es Yehonatán, hijo de Guersom, hijo de Moisés, Jue 18,30. No hay ninguna razón para poner en duda esta noticia

2 Cf p 480s

que se halla en un relato antiguo y que escandalizó a los masoretas, quienes, añadiendo una letra, quisieron leer «Manasés» en lugar de «Moisés». Como tampoco hay razón para negar la ascendencia levítica de Moisés, que se afirma en Éx 2,1, de tradición elohísta, y explicitada por la tradición sacerdotal, Éx 6,20; Núm 26,59, y por el cronista, 1Par 5,29; 23,13.

Así pues, desde la época de los jueces se prefería tener por sacerdote a un levita, y el único levita del que se nos da entonces la genealogía, desciende de Moisés y, por Moisés, de Leví. En la primera mitad del siglo VIII, a más tardar, la tribu sacerdotal de Leví existe incontestablemente y tiene el monopolio del sacerdocio, Dt 33,8-11. Como las otras tribus de Israel [3], también la tribu de Leví debió de incorporarse elementos extranjeros, pero esta incorporación se hizo en un tronco ya existente.

b) *Sacerdotes levitas.* Los libros de los Reyes se interesan sólo por el sacerdocio de Jerusalén, que será estudiado más adelante [4]. Fuera del reproche hecho a Jeroboam y que ya hemos dicho que quizá no sea fundado, estos libros no mencionan ni una sola vez a los levitas; para oir hablar de ellos bajo la monarquía, hay que abrir el Deuteronomio. Es todavía opinión común que este libro establece la equivalencia entre sacerdotes y levitas, atribuyendo a los unos y a los otros las mismas funciones. La tribu de Leví en conjunto fue puesta aparte para llevar el arca, para servir a Dios y bendecir al pueblo, Dt 10,8, sus miembros son llamados «los sacerdotes, los levitas», Dt 17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 31,9. El texto de Dt 18,1 debe traducirse así: «los sacerdotes levitas, toda la tribu de Leví», en oposición, y difícilmente puede significar: «los sacerdotes levitas y toda la tribu de Leví», haciendo distinción entre levitas que son sacerdotes y otros que no lo son. Desde luego, hay textos en que aparece «sacerdote» solo o «levita» solo, pero comparando estos textos resulta evidente que las voces están empleadas como sinónimas; así, en Dt 31,9, son los sacerdotes, los levitas, los que llevan el arca, y en Dt 31,25, son los levitas; Dt 18,6-7 prevé que un levita que vaya al santuario central podrá ejercer en él las funciones de sacerdote con todos sus hermanos levitas.

Sin embargo, dentro del mismo Deuteronomio se puede reconocer cierta distinción. Recientemente se ha sostenido que los «sacerdotes levitas» eran los que prestaban servicio en el santuario

3 Cf p 27s
4 Cf p 479s



central; esto es verdad por lo regular, pero no se aplica a Dt 21,5, donde los sacerdotes levitas son los de cualquier ciudad cerca de la cual se ha cometido un asesinato y, por el contrario, en Dt 18,7, que se refiere explícitamente al santuario central, hubiera sido de esperar «sacerdotes levitas» en vez de «levitas». Así pues, la terminología del Deuteronomio no es rigurosa y sugiere que todos los levitas podían ejercer las funciones sacerdotales. Pero todos los levitas no las ejercían efectivamente, dado que eran demasiado numerosos para poder ocuparse todos. Estos levitas, al no prestar el servicio del altar, no disfrutaban tampoco de sus emolumentos, Dt 18,1-4, y como no había territorio asignado a su tribu, no disponían de ingresos. Por eso, el Deuteronomio encomienda a la caridad de los israelitas como al extranjero, al huérfano, a la viuda y a todos los que carecían de medios estables de subsistencia, también «al levita que habita en tus puertas», Dt 12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14; 26,11-13. Sin embargo, todo levita conserva sus derechos sacerdotales y, si se presenta en el santuario central, no sólo puede oficiar, sino que recibe también su parte igual a la de sus hermanos levitas adscritos al santuario, Dt 18,6-7.

Estas prescripciones no son la codificación de la reforma de Josías. Son anteriores a ella y no parece que fueran enteramente aplicadas en el momento de la reforma, cf. 2Re 23,9: «Sin embargo, los sacerdotes de los lugares altos no podían subir al altar de Yahveh en Jerusalén, sino que comían los panes sin levadura en medio de sus hermanos.» Estos «sacerdotes de los lugares altos» son levitas, y el clero de Jerusalén, celoso de sus privilegios, les prohíbe participar en el culto; la mención de los panes sin levadura parece explicarse como referencia a la gran pascua que puso el sello a la reforma, 2Re 23,21-23; en lugar de aplicarles Dt 18,6-7, se siguió la regla de Dt 12,11-12.

Si bien la posición de los levitas tal como la describe el Deuteronomio no fue resultado de la reforma de Josías, hay, sin embargo, que relacionarla con un movimiento de centralización del culto, y así volvemos a encontrar aquí el problema que se planteó a propósito de la ley deuteronómica del santuario único [5]. O quizá también esta desigualdad de condición entre los levitas ministros del santuario y los levitas dispersos por las tribus sea un aspecto del proyecto de reforma elaborado por los levitas del norte en provecho del santuario donde prestaban servicio, o quizá sea re-

5 Cf p 442s.

flejo de la reforma proyectada por Ezequías. Sin embargo, la cuestión del sacerdocio es más general y así se puede proponer una tercera solución: antes de toda reforma o de todo proyecto de reforma que tendiese a reservar a un solo lugar el ejercicio del culto legítimo, hubo en los dos reinos de Israel y de Judá un movimiento que atraía a los fieles hacia los grandes santuarios del Estado, Jerusalén o Betel. Los santuarios locales subsistían, pero su clero se resentía de esta concurrencia, sus ingresos habían disminuido, muchos de sus miembros habían perdido su empleo, quedando disponibles para un sacerdocio eventual, pero reducidos por el momento a la situación de extranjeros residentes, de *gerîm*, como los describe el Deuteronomio. Así se habría establecido una distinción de hecho, pero no de derecho, entre los sacerdotes de los grandes santuarios (o del santuario único en las tentativas de reforma) y los sacerdotes de provincias.

c) *Sacerdotes y levitas.* La distinción entre sacerdotes y levitas, que estaba, pues, latente en el Deuteronomio, se hace explícita en Ezequiel. El texto esencial es Ez 44,6-31. Los israelitas pecaron introduciendo a incircuncisos en el servicio del templo; es una alusión a los esclavos públicos del templo, los «descendientes de los esclavos de Salomón», cf. Esd 2,55-58, los «donados», *nᵉtînîm*, cuyo origen, según Esdras, se remonta hasta David [6]. Éstos, dice el profeta, serán sustituidos por los levitas que han ayudado a Israel en su idolatría y que, en castigo, serán excluidos de las funciones propiamente sacerdotales y relegados a los oficios inferiores: degollarán las víctimas y estarán al servicio del pueblo, Ez 44,6-14. Evidentemente no se trata de sacerdotes de los ídolos, a los que Ezequiel no hubiese podido asignar ningún puesto en el templo, sino que se trata de levitas que habían prestado servicio en los pequeños santuarios donde se celebraba un culto más o menos puro, aquellos levitas de provincias del Deuteronomio, a los que la reforma de Josías llama «sacerdotes de los lugares altos» y los excluye del altar, 2Re 23,9. El eco de esta reforma y de los incidentes que provocó se percibe netamente en Ezequiel, y la violencia del tono indica que no se está todavía muy lejos de aquellas luchas. Sin embargo, la situación de los levitas queda regularizada así: quedan integrados en el clero, pero en rango inferior.

Ezequiel les opone los sacerdotes levitas, cosa que recuerda

6 Cf p 136s.



así el Deuteronomio. A éstos, les quedan reservadas las funciones sacerdotales: sólo ellos pueden acercarse a Yahveh, ofrecer la grasa y la sangre, entrar en el santuario. A causa de esta proximidad a las cosas santas están sujetos a especiales reglas de pureza, Ez 44,15-31. Son llamados los hijos de Sadoq, en Ez 44,15, pero también en Ez 40,46; 43,19; 48,11, es decir, que representan el sacerdocio del templo de Jerusalén. Aquí también Ezequiel consagra la reforma de Josías.

También otros textos indican una distinción en el interior del clero: Ez 40,45-46, habla de un cuarto para los «sacerdotes que desempeñan el servicio del templo» y de un cuarto para los «sacerdotes que desempeñan el servicio del altar; éstos son los hijos de Sadoq», Ez 45,4-5; se distingue entre el territorio de los sacerdotes que desempeñan el servicio del santuario y el territorio de los levitas que desempeñan el servicio del templo; Ez 46,20-24: se distinguen las cocinas donde los «sacerdotes» guisan los sacrificios por el pecado y las cocinas donde «los que están al servicio del templo guisan los sacrificios para el pueblo», Ez 48,11-14: el territorio que rodea el templo es concedido a los sacerdotes, hijos de Sadoq, que no se habían extraviado como los levitas, a los que se asigna un territorio distinto. Todas estas distinciones se corresponden y concuerdan con la de Ez 44,6-31, donde los levitas son «los que prestan el servicio del templo», v. 11, y los sacerdotes son «los que prestan el servicio del santuario», v. 15. No obstante, es interesante notar que en Ez 40,45-46, a las dos categorías se llama «sacerdotes». Evidentemente, todavía nos hallamos muy cerca del Deuteronomio.

Ezequiel no hace una innovación radical, sino que normaliza una situación que existía hacía largo tiempo y que había sido agravada por la reforma de Josías. Ahora hay que compararle la legislación de los escritos sacerdotales. Se presupone como marco la estancia en el desierto: según Núm 3,6-9, los levitas están puestos al servicio de Aarón y de sus hijos, les son «donados», hacen el servicio de la «morada»: según Núm 8,19, son «donados» a Aarón y a sus hijos para el servicio de la tienda: según Núm 18,1-7, que es el texto principal, los levitas desempeñan el servicio de Aarón y el de la tienda, son «donados», pero Aarón y sus hijos desempeñan las funciones propiamente sacerdotales, el servicio del altar y el del santuario, «todo lo que sucede detrás del velo». El paralelismo es evidente: la morada, la tienda del desierto, equivale aquí al templo de Ezequiel, los levitas son «donados» que sustituyen, como en

Ezequiel, a los «donados» que en otro tiempo estaban adscritos al templo. Teniendo presente esta coincidencia, las diferencias son secundarias: la principal consiste en que los Números refieren el sacerdocio a Aarón, mientras Ezequiel llamaba a los sacerdotes «hijos de Sadoq»; más adelante veremos lo que significa este cambio [7]. Es claro que la redacción de los textos de los Números es posterior a Ezequiel: la exposición es más neta, más tranquila y sin nota polémica, la asimilación de los levitas con los «donados» no se había llevado todavía a cabo al regreso de la cautividad, cf. las listas de Esd 2 y Esd 8,20, y la ascendencia aarónica de los sacerdotes sólo se señala en pasajes secundarios de los libros de Esdras y de Nehemías, Esd 7,1-5; Neh 10,39; 12,47. Por otra parte parece difícil admitir que disposiciones legislativas tales como las de los Números se inspiren en una descripción ideal, como lo es la de Ezequiel. Es más probable que los textos de los Números y los de Ezequiel representan dos corrientes paralelas que dimanan de la misma fuente: la situación creada en Jerusalén por la reforma de Josías, y no es imposible que las leyes de los Números desarrollasen reglas dictadas por los sacerdotes del templo al final de la monarquía.

En todo caso, la posición inferior a que estaban reducidos los levitas, que se distinguen de los sacerdotes, explica que no se mostrasen muy dispuestos a regresar de la cautividad; en la lista de Esd 2,40 = Neh 7,43, no hay sino 79 levitas frente a 4289 sacerdotes y, en su propia caravana, Esdras cuenta con dificultad 38 levitas, Esd 8,18-19. Más adelante, a propósito del sacerdocio del segundo templo, veremos que los levitas trataron de emanciparse [8].

### 5. *Las ciudades levíticas*

Mientras el Deuteronomio representa a los levitas dispersos en todo el territorio y viviendo como extranjeros residentes que se recomiendan al cuidado de los propietarios del suelo, mientras el plan de Ezequiel los confina en un territorio cercano a Jerusalén, el libro de Josué, Jos 21,1-42, les atribuye 48 ciudades, con sus inmediatos arrabales, igualmente repartidas por las tribus, salvo excepciones. Esta lista se halla también, con algunas variantes, en 1Par 6,39-66. Esta medida había sido la ejecución de una orden

7 Cf. p. 505.
8 Cf p 504.



dada por Dios a Moisés, Jos 21,2, como la cuenta efectivamente Núm 35,1-8. En fin, la ley del jubileo contiene una cláusula especial relativa a estas ciudades, Lev 25,33-34. El texto esencial es el de Jos 21, del cual dependen los otros.

Este texto plantea un problema muy difícil. A primera vista, la inspiración de estas ciudades levíticas parece ser una utopía elaborada en época tardía: no es posible imaginarse que 48 ciudades, teóricamente cuatro por tribu, muchas de las cuales son ciudades importantes, quedasen exclusivamente en manos de los levitas, con un territorio que según Núm 35,5 tenía dimensiones invariables. Esta lista incluye las seis ciudades de refugio, Núm 35,6; Jos 21,13.21.27..., que representan una institución fundamentalmente antigua [9], pero la relación entre ciudades de refugio y ciudades levíticas es secundaria, y los textos independientes acerca de las ciudades de refugio no las consideran como ciudades levíticas. La lista supone la distinción neta entre sacerdotes y levitas, la organización de los levitas en tres clases, la designación de los sacerdotes como «hijos de Aarón», cosas todas que no aparecen en ningún texto anterior a la cautividad.

Así, pues, en su estado actual Jos 21, lo mismo que Jos 20 acerca de las ciudades de refugio, pertenece a la forma más reciente del libro de Josué, siendo aquí diferente que se atribuya a un redactor sacerdotal o a un redactor deuteronomista tardío. Pero, así como el capítulo sobre las ciudades de refugio tiene un núcleo antiguo, la lista de las ciudades levíticas podría apoyarse en una tradición anterior a la cautividad. Dos hipótesis se han propuesto recientemente: la primera hace constar que las ciudades enumeradas no estaban todas en vida y en posesión de los israelitas sino al final del reinado de David y bajo Salomón; la lista primitiva y la institución de las ciudades levíticas datarían, pues, de esta época, antes de mediados del reinado de Salomón. A lo cual opone la segunda hipótesis una particularidad notable de esta lista: si se señalan estas ciudades con puntos en un mapa, quedan dos zonas no ocupadas por los levitas, y el centro del reinado de Judá, al sur de Jerusalén, y el centro del reino de Israel (Siquem era una intrusión). En estas circunstancias se busca la explicación en la reforma de Josías: el rey reunió en Jerusalén a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá, 2Re 23,8, y dio muerte a todos los sacerdotes de los lugares altos en las ciudades de Samaría, 2Re 23,19-20. La

9 Cf p 227ss

lista sería del tiempo de Josías o posterior a éste, pero anterior al regreso de la cautividad. Esta interpretación no es convincente: la historicidad de 2Re 23,19-20 está sujeta a ciertas reservas, y 2Re 23,8 especifica que las ciudades de Judá de donde se reunió a los sacerdotes, se extendían «desde Gueba hasta Bersabé», es decir, por todo el reino de Judá, donde, excepto la laguna que hemos señalado, se sitúan una docena de ciudades levíticas. Se podría todavía suponer que la lista representa la ejecución incompleta de las medidas tomadas por Josías. En todo caso, mientras la primera hipótesis no explica las lagunas, la segunda explica sólo las lagunas, pero no da una justificación de todo lo demás.

Resulta, pues, que esta lista es un enigma. No obstante, si se deja a un lado su sistematización utópica, debe basarse en algún documento antiguo que corresponda a la situación real. Varias de estas ciudades están documentadas por otros conductos como residencia de familias sacerdotales. Por otra parte, esta lista no corresponde a una lista de santuarios en que hubiesen prestado servicio estos levitas. Parece, por el contrario, que estas ciudades son aquellas en que residían familias levíticas fuera de los grandes santuarios en actitud, por consiguiente, levitas que no tenían ingresos fijos y que se hallaban en la posición de los levitas del Deuteronomio. Modificando un poco la primera de las hipótesis que hemos expuesto, nos aventuramos a decir que la lista representaba primitivamente la población de levitas dispersa después de la fundación del templo, que absorbió el personal religioso de los alrededores de Jerusalén (lo cual explicaría la laguna en Judá), y a raíz de la organización del culto oficial en Betel (lo cual explicaría, por la misma razón, la laguna en Israel).

### 6. *Tribu sacerdotal y tribu profana de Leví*

Según la Biblia, esta tribu sacerdotal tiene por origen a Leví, uno de los doce hijos de Jacob. Ya hemos visto que en las bendiciones de Moisés, Dt 33,8-11, este Leví, que personifica a sus descendientes, recibe en patrimonio las funciones sacerdotales. Pero otros dos textos le presentan con una perspectiva muy diferente. En las bendiciones de Jacob, Gén 49,5-7, Leví y Simeón son condenados juntamente por su violencia: habían matado a personas, mutilado toros, por lo cual serían dispersados en Israel. Evidentemente, este texto se refiere a la misma tradición que Gén 34: Simeón y



Leví, para vengar el ultraje infligido a su hermana Dina, atacan por traición a los habitantes de Siquem, matan a todos los hombres y se llevan el ganado, por lo cual son censurados por Jacob. Por otros textos nos enteramos de que Simeón fue una agrupación profana, que perdió muy pronto su autonomía y cuyos miembros se hallaban dispersos por el territorio de Judá. La conclusión razonable es que existiría también una tribu profana de Leví, que debió de correr la misma suerte.

No obstante, esta conclusión ha sido rechazada por ciertos críticos, que miran el relato de Gén 34 como legendario y consideran el oráculo de Gén 49 como una explicación artificial de la situación excepcional de la tribu sacerdotal de Leví, que no desempeñaba papel político y cuyos miembros vivían diseminados entre las otras tribus: según ellos, no hubo nunca tribu profana de Leví. Pero Leví forma parte del antiguo sistema de las doce tribus; es verosímil que en una época posterior en que la división en tribus respondía a una división del territorio, se introdujera en este sistema una tribu cuya característica consistía precisamente en no tener territorio. Las bendiciones de Jacob se remontan al reino de David en su forma actual y los oráculos particulares son en parte más antiguos. En cuanto a Gén 34, la narración no presenta los caracteres de relato etiológico, no contiene ninguna alusión a la dispersión de Simeón y de Leví que debería normalmente explicar, según la tesis que combatimos. Cuenta un hecho del que Gén 49,5-7 expone las consecuencias. Este hecho es un episodio de la prehistoria de Israel: los grupos emparentados de Simeón y de Leví tuvieron un grave asunto en Siquem, sea en el curso de su vida nómada, sea cuando estaban establecidos en esta región antes de la llegada de Efraím y Manasés, que rechazaron sus restos hacia el sur. No podemos sino hacer hipótesis, pero no se debe rechazar esta tradición muy antigua que nos traslada a la época anterior a Moisés: hubo una tribu profana de Leví y su antepasado lleva un nombre que está documentado en su forma plena en textos cuneiformes y egipcios [10].

Mas con esto no queda resuelto el problema que nos ocupa. En efecto, se puede suponer, y en realidad se ha sostenido, que sólo existe una relación accidental entre esta tribu profana de Leví y la tribu sacerdotal de los levitas: éstos habrían sido designados con un nombre que expresaba su función, esta función se habría

10 Cf p 464

hecho hereditaria y la semejanza de los nombres habría ligado este cuerpo, convertido en tribu sacerdotal, a la antigua tribu profana que había desaparecido. Mas esto plantea una nueva cuestión: el origen del levitismo.

## 7. *Origen del levitismo*

En hebreo «Leví» y «levita» se expresan con un mismo vocablo: *lewy*. Aun en los casos en que se trata de la tribu de Leví, esta palabra se emplea con artículo, como un nombre común, *hallewy*, Éx 6,19; Núm 3,20; Dt 10,8, etc. Para designar a los levitas, numerosísimos textos emplean el plural *l^e^wyyîm*, como se haría tratándose de un nombre de función.

Por otra parte, en Arabia del norte, en *el-'ela*, la antigua Dedán, se han descubierto varias inscripciones en escritura y dialecto mineos que contienen la palabra *lw'* o, en femenino, *lw't*. Por razón de la semejanza con el hebreo *lewy*, se ha traducido a veces por «sacerdote» e incluso por «levita», y se ha concluido que el levitismo era un préstamo que Israel había tomado de los ambientes protoárabes con que había estado en contacto en el Sinaí. Así pues, la relación de los levitas con una tribu profana de Leví, hubiese o no existido ésta en realidad, sería algo artificial.

Un estudio más profundo de estas inscripciones, los progresos de la epigrafía y de la historia de la Arabia antigua sugieren una solución muy diferente. Las palabras *lw'* o *lw't* no significan «sacerdote» o «sacerdotisa», sino que designan el objeto de una donación hecha a una divinidad, una prenda. Este objeto puede ser una persona, hombre o mujer, o una cosa, pero nunca se trata de un funcionario del culto. Como el sentido es diferente al del hebreo *lewy*, es posible que no haya la menor relación entre los términos. Si se admite que partiendo de un mismo sentido primitivo, «consagrado», «dado», la palabra evolucionó diferentemente en las dos lenguas, no se sigue de ello sin más que el hebreo hubiese recibido un préstamo del mineo. En efecto, los mineos son un pueblo de Arabia del sur y sus reyes no dominaron la región de Dedán en Arabia del norte sino, cuando mucho, a partir del siglo IV a.C. Ahora bien, las palabras *lw'* y *lw't* se hallan sólo en las inscripciones mineas de Arabia del norte, pero nunca en las del sur ni en ningún otro dialecto sudarábico. Es, pues, posible que estas palabras hubiesen sido tomadas de una población de Dedán que



no era minea ni protoárabe en general. En este caso conviene recordar que según los autores árabes de comienzos del islam, el oasis de Dedán estaba ocupado en su época por judíos, y esta instalación judía parece ser muy antigua. Una inscripción de Nabonido recientemente descubierta atribuye a este rey la instalación en Arabia del norte y expresamente en Dedán, de colonos militares reclutados en su mayoría en el oeste de su imperio. Es verosímil que entre ellos se hallasen judíos y que, por consiguiente, dos siglos antes de la dominación minea hubiese habido establecidos en Dedán judíos, e incluso levitas: si hubo préstamo del término *lewy*, sería más bien por parte de los mineos, que modificarían el sentido de la palabra añadiéndole además un femenino que no existía en hebreo.

Por otra parte, no es tan evidente como suele decirse que «levita» en hebreo sea, en primer lugar, un nombre de función. Es significativo que sólo una vez se emplee en estado constructo, como un nombre común, Neh 10,1, siendo así que *kohen* se encuentra con frecuencia empleado de esta manera: «los sacerdotes de Yahveh, de los lugares altos», etc., «mis sacerdotes, vuestros sacerdotes, sus sacerdotes», etc. «Levita», por su forma y su empleo, es ante todo un nombre patronímico: un «descendiente de Leví», y no hay ninguna razon para rechazar la tradición bíblica que asocia a los levitas al tronco de Leví.

Después del antiguo episodio de Gén 34, aparecen los restos de la tribu de Simeón asociados a Judá en el sur. Es verosímil que los acompañasen los supervivientes de la tribu de Leví. Pero, mientras los simeonitas se asimilaban a su contorno, los descendientes de Leví se especializaron en sus funciones cultuales. La etnología y la historia proporcionan otros ejemplos de especialización funcional y hasta cultual de una minoría étnica. Las relaciones antiguas de los levitas con Judá y con el sur son suficientemente claras. Según las tradiciones patriarcales, Leví es hijo de Lía lo mismo que Simeón y que Judá; según las tradiciones sobre la permanencia en el desierto, en el desierto fueron los levitas destinados al culto, hallándose estrechamente asociados a Moisés, que es uno de ellos. Moisés estuvo ciertamente en Egipto, y con él los levitas, lo cual explica la proporción sorprendente de nombres egipcios que llevan los levitas. El texto de Núm 26,58 ha conservado una repartición de los levitas en clanes que no concuerda con la división canónica en tres clases que representan a tres familias: los gersonitas, los quehatitas, los meraritas. Este texto enumera

cinco clanes: libnita, hebronita, mahlita, musita, qorhita. La versión griega omite el clan mahlita; de los cuatro nombres restantes, musita es interpretado generalmente como un gentilicio derivado de Moisés, qorhita se pone en relación con Qorah, que aparece en 1Par 2,43 en una lista de los «hijos» de Caleb, que son sobre todo nombres de lugar y donde Qorah se halla al lado de Hebrón y de Tappuah. Por fin, los libnitas y los hebronitas son evidentemente habitantes de Libná y de Hebrón. Esta lista, que es muy antigua y, en todo caso anterior a la monarquía, localiza, pues, y parece limitar en el territorio de Judá la región habitada por los levitas. Pero desde la época de los jueces comenzaron a extenderse hacia el exterior. El levita del crimen de Guibeá habita las montañas de Efraím, pero conserva cierta conexión con Judá, donde había tomado una concubina, Jue 19,1. El levita de Miká estaba ligado a un clan de Judá, Jue 17,7; es conocido por los danitas entre los cuales había, por tanto, habitado, Jue 18,3; es contratado por Miká que habita las montañas de Efraím, Jue 17,1, sigue a los danitas hasta las fuentes del Jordán, Jue 18,30, y no hay razón de poner en duda su ascendencia levítica, que es afirmada por este último texto y haría de él un miembro del clan musita. Se trata sólo de un caso particular de la expansión de los levitas, y en la coyuntura en que se redactó el documento que sirve de base a la lista de las ciudades levíticas de Jos [11], los levitas se hallaban dispersos en todas las tribus de Israel.

Esta expansión geográfica no se verificó sin acrecentamiento del núcleo primitivo que se efectuó, como en el caso de las otras tribus, por la adopción de individuos o de grupos, aquí por la integración de familias que, sin ser de descendencia levítica, habían desempeñado las funciones sacerdotales en los diferentes santuarios.

Nos hacemos cargo de que esta reconstrucción de la historia antigua del levitismo es sólo hipotética, pero parece tener en cuenta raros textos antiguos cuya solidez está demostrada, y además explica la transformación de la tribu profana de Leví, que seguramente existió, en la tribu sacerdotal de los levitas, que llegó a ser una institución capital en Israel. En todo caso, no hay por qué buscar fuera de Israel el origen del levitismo.

11 Cf p 472s.

*Capítulo VII*

# EL SACERDOCIO DE JERUSALÉN BAJO LA MONARQUÍA

A pesar de la multiplicación de santuarios en la época de la monarquía hasta la reforma de Josías, no tenemos informes algo detallados sino sobre el sacerdocio de Jerusalén. Esto se comprende sin dificultad: el templo de Jerusalén era el centro de culto más suntuoso y más frecuentado, era el santuario oficial del reino de Judá y su clero era el único que desempeñaba un papel, si bien restringido, en la vida política de la nación. Por otra parte, los libros de Samuel y de los Reyes, que son las únicas fuentes utilizables, son obras originarias de Judea, redactadas con el influjo del Deuteronomio, que sólo reconocía un santuario legítimo. Además, las noticias que nos dan son parcas y a veces difíciles de interpretar. Desde luego, tendríamos un cuadro mucho más completo si pudiésemos utilizar todo lo que dicen los Paralipómenos de la organización del clero por David, 1Par 23,36. Pero este clero, cuyas clases y atribuciones están minuciosamente reglamentadas, es vinculado al servicio de un templo que todavía no existe en el reino de David. Sin duda hay que concluir que este cuadro representa el ideal del cronista, inspirado por la situación de su época, y nosotros lo utilizaremos para la historia del sacerdocio después de la cautividad.

## 1. *Ebyatar y Sadoq*

Según 1Sam 22,20-23, el único superviviente a la matanza de los sacerdotes de Nob por Saúl fue Ebyatar, hijo de Ahimélek

hijo de Ahitub y descendiente, por Ahitub, de Elí, sacerdote de Siló, 1Sam 14,3, cf. 1Re 2,27. Los textos anteriores a la cautividad no permiten remontar más arriba en su ascendencia, pero los nombres de los dos hijos de Elí, Hofni y Pinhás, indican que era una familia levítica, cf. también 1Sam 2,27, que es de redacción tardía. Ebyatar se refugió cerca de David y le siguió en su vida errante, ejerciendo cerca de él la función de sacerdote, 1Sam 23,6.9; 30,7.

Volvemos a encontrarnos con Ebyatar después de la conquista de Jerusalén y entonces está al servicio del arca, pero comparte esta función con Sadoq, 2Sam 15,24-29. A estos dos sacerdotes se los menciona juntos hasta el final del reinado, 2Sam 17,15; 19,12, y los dos figuran juntos en las dos listas de los altos funcionarios de David, 2Sam 8,17 y 20,25. Siempre se menciona a Sadoq antes que a Ebyatar, que parece, por tanto, haber sido relegado a un rango secundario después de la instalación en Jerusalén. Ebyatar parece haberse mantenido siempre fiel a David, cf. todavía 1Re 2,26, pero en las intrigas para la sucesión al trono tomó partido en favor de Adonías contra Salomón, al que apoyaba Sadoq, 1Re 1,7.19.25; 2,22. Después de la muerte de David, uno de los primeros actos de Salomón fue desterrar a Ebyatar a sus dominios de Anatot, 1Re 2,26-27, ciudad levítica, Jos 21,18, y la más próxima al santuario abandonado de Nob donde Ebyatar había comenzado su carrera.

Sadoq quedó solo en posesión del sacerdocio, 1Re 2,35. Debió de morir poco después, puesto que no se le menciona ya en la historia de Salomón, y en la lista de los altos funcionarios que data de mediados del reinado, su hijo Azaryahu tiene el título de sacerdote, 1Re 4,2 (la mención de Sadoq y de Ebyatar en esta lista, v. 4, es una confusión evidente).

¿De dónde procedía este Sadoq que aparece así en la historia posterior a la conquista de Jerusalén y que, después de haber compartido el sacerdocio con Ebyatar le suplanta totalmente? Es una cuestión bastante oscura. Se han presentado dos genealogías de Sadoq: por una parte, 1Par 24,3 lo hace descendiente de Eleazar y 1Par 5,29-34 y 6,35 dan su genealogía completa a partir de Aarón y de su hijo Eleazar; por otra parte, el texto hebreo de 2Sam 8,17 llama a Sadoq hijo de Ahitub y parece así ligado a la familia de Elí. Pero estas genealogías de los Paralipómenos son artificiales, y es imposible que Sadoq sea descendiente de Elí, puesto que su nombramiento es presentado como el cumplimiento de la maldición pronunciada contra la casa de Elí, 1Re 2,27, cf. 1Sam 2,27-36; 3,11-14. Hay además otra señal de desorden en el texto de 2Sam



8,17: «Sadoq hijo de Ahitub y Ahimélek, hijo de Ebyatar, eran sacerdotes»: ahora bien, Ebyatar era hijo, no padre, de Ahimélek, 1Sam 22,20. La versión siríaca hizo ya esta corrección, pero hay que ir seguramente más lejos: Ebyatar, en 1Sam 22, es llamado «hijo de Ahimélek, hijo de Ahitub», y se puede pensar que en 2Sam 8,17, Ahitub fue traspuesto como padre de Sadoq, accidentalmente o de propósito. El texto primitivo sería, pues: «Sadoq y Ebyatar, hijo de Ahimélek, hijo de Ahitub». Lo cual deja a Sadoq sin genealogía.

Diversas hipótesis se han hecho acerca de su origen. Según una de ellas, Sadoq era el sacerdote del alto lugar de Gabaón. Es una idea del cronista, 1Par 16,39, que han vuelto a adoptar algunos modernos; bajo David, Ebyatar habría estado al servicio del arca y Sadoq al servicio de la tienda del desierto, conservada en Gabaón, cf. 2Par 1,3. Pero los textos antiguos ponen a Sadoq en relación únicamente con el arca, de la misma manera que a Ebyatar. Se ha supuesto también que Sadoq habría pertenecido al sacerdocio de Quiryat-Yearim, 1Sam 7,1, y que habría participado en el traslado del arca a Jerusalén: según 2Sam 6,3-4, la carreta era conducida por Uzzá y Ahyó; en lugar de este nombre propio se ha propuesto la lectura: *'aḥîw*, «su hermano». Este hermano anónimo sería Sadoq, que se habría quedado como uno de los dos portadores del arca, una vez que Uzzá fue sustituido por Ebyatar, cf. 2Sam 15,29. No hay ningún texto que se oponga formalmente a esta hipótesis, pero tampoco hay ninguno que la sostenga positivamente; enuncia únicamente, aunque sin probarla, una posibilidad.

Hay todavía una hipótesis que disfruta hoy día de bastante aceptación, puesto que Sadoq no aparece sino después de la toma de Jerusalén, puesto que no se da su genealogía, puesto que tiene un nombre que recuerda nombres de Jerusalén, como Melquisedec en la época patriarcal, Adoni-Sédeq en los tiempos de la conquista, ¿no se podría buscar en Jerusalén mismo el origen de Sadoq? Habría sido el sacerdote del santuario jebuseo, heredero del santuario de Melquisedec, Gén 14,18-20; Sal 110,4 [1]. El arca habría sido depositada en el antiguo santuario, y David, guiado por la preocupación de ganarse a los jebuseos que quedaban en la ciudad, habría optado por guardar a su sacerdote. Efectivamente, nada se opone a este empleo de un santuario anterior — la historia de los primeros lugares de culto en Israel nos ha ofrecido ejemplos de

1. Cf. p. 167s.

ello — ni a la anexión del sacerdocio que desempeñaba el servicio de tal santuario. El carácter de la divinidad que se veneraba en Jerusalén podía facilitar la cosa: no se trataba de Baal, sino de El-Elyón, una de las formas de El al que los patriarcas habían venerado [2] y cuyos títulos había asumido Yahveh [3]. El encuentro de Abraham con Melquisedec, Gén 14,18-20, podía servir para legitimar no sólo los derechos del sacerdocio, sino también su origen. Si se tiene algún reparo en adoptar esta solución, es porque no cuenta con apoyos positivos y porque implica la existencia de un santuario de El-Elyón utilizado para el culto de Yahveh; ahora bien, los textos no hablan nunca de este santuario, dejan el arca bajo una tienda hasta el fin del reinado de David y asocian a Sadoq únicamente con el arca y la tienda de Yahveh [4].

Lo más sencillo es reconocer que no sabemos de dónde procedía Sadoq. Todavía es posible que fuese realmente de origen levítico, de una rama distinta de la casa de Elí, y la tradición posterior puede reposar sobre un fondo auténtico. Sea de ello lo que fuere, sus descendientes se mantuvieron en Jerusalén hasta la cautividad, y la legitimidad de su sacerdocio no fue nunca puesta en duda, aun cuando subsistiese la hostilidad entre la descendencia de Sadoq y la familia de Ebyatar, a la que habían suplantado.

## 2. *Los sadoquitas*

En 1Par 5,34-41 se da una lista de los sucesores de Sadoq a la cabeza del clero de Jerusalén. Comprende once nombres, entre Ahimaás, hijo de Sadoq, y Yeyosadaq. Éste es el padre de Josué, primer sumo sacerdote de la restauración, Ag 1,1. Resultan, pues, doce generaciones de sacerdotes entre la construcción del templo bajo Salomón y su reconstrucción al regreso de la cautividad, así como la lista de los antepasados de Sadoq presentada antes, 1Par 5,29-34, contaba también doce generaciones entre la erección de la tienda del desierto y la construcción del templo, es decir, 12 generaciones de 40 años, lo que equivale a los 480 años de 1Re 6,1. De esta manera la fundación del templo de Salomón se halla en la mitad de la historia del santuario de Israel. Se trata de una simetría compuesta y no faltan otros indicios que confirman el carácter

2 Cf p 389
3 Cf p 407ss
4 Cf p 408



artificial de la lista: Ahimaás es hijo de Sadoq, 2Sam 15,36, pero el sacerdote del templo de Salomón es Azaryahu, que es otro hijo de Sadoq y no hijo de Ahimaás, como dice 1Par 5,35. La lista es incompleta y aunque contiene nombres que son conocidos por otros conductos, Azaryahu, 1Re 4,2; Hilquiyyahu, 2Re 22,4; Seraya, 2Re 25,18; Yehosadaq, Ag 1,1; sin embargo, omite a Yehoyada, sacerdote bajo Joás, 2Re 12,8, a Urías, sacerdote bajo Acaz, 2Re 16,10, y por lo menos a dos sacerdotes mencionados en las partes narrativas de los mismos Paralipómenos, un Azaryahu bajo Ozías, 2Par 26,20, un Azarías bajo Ezequías, 2Par 31,10. Algo inquietante es también que la serie Amarías-Ahitub-Sadoq se repita idéntica entre los ascendientes inmediatos de Sadoq, v. 33-34, y entre sus descendientes, v. 37-38. Esta lista expresa un hecho real, la continuidad del linaje sadoquita, pero no puede servir para hacer su historia detallada.

Acerca de esta historia poco nos dicen los libros de los Reyes, fuera de las relaciones entre los sacerdotes y el rey, que serán examinadas más adelante. Parece ser que los sadoquitas fueron un clero rutinario, poco propenso a innovaciones que cambiasen sus procederes habituales. En todo caso, las reformas religiosas fueron debidas a iniciativas de reyes, no de sacerdotes: las de Asá, 1Re 15,12-13, cf. 2Par 14,2-4; 15,1-15, de Ezequías, 2Re 18,3-4, de Josías, 2Re 23. Hay una excepción: la revolución contra Atalía, dirigida por el sacerdote Yehoyada, se completa con la destrucción del templo de Baal, 2Re 11,18, pero en un principio fue una reacción contra la reina extranjera y su séquito. Este mismo Yehoyada es censurado por haber atendido poco al cuidado del templo, mientras se pone en contraste la honradez de los artesanos seglares y la indelicadeza de los sacerdotes, 2Re 12,8.16. No obstante los conflictos que esta y otras circunstancias opusieron a los sacerdotes y a los reyes, la posición de los sadoquitas no dejó de reforzarse y triunfó cuando la reforma de Josías, circunstancia en que el clero del templo impidió la aplicación de la ley del Deuteronomio a los sacerdotes de provincias que llegaban a Jerusalén, 2Re 23,9.

Pero sobre todo contra los descendientes de Ebyatar, establecidos en los alrededores de Jerusalén, tuvieron los sadoquitas que defender su monopolio. Tenemos un eco de esta lucha, procedente del campo sadoquita, en la añadidura a la historia de Elí, 1Sam 2,27-36, en que se hace decir a Yahveh: «Mantendré a alguno de los tuyos cerca de mi altar, para que sus ojos se consuman y su alma se marchite... Yo me procuraré un sacerdote fiel [Sadoq]...

y le garantizaré una casa que dure... Todo el que subsista de tu familia vendrá a postrarse delante de él para obtener una monedita de plata y un pedazo de pan.» A esta alegría maligna de los sadoquitas por la humillación de sus concurrentes responde una voz del partido de Ebyatar, la del profeta Jeremías, miembro de una familia sacerdotal de Anatot donde en otro tiempo había sido relegado Ebyatar: excita la indignación de los sacerdotes presentes cuando predica, en el templo mismo, contra el templo y su culto, Jer 7 y 26. Cuando anuncia que este templo correrá la misma suerte que Siló, Jer 7,14; 26,6, es difícil no ver en sus palabras una respuesta a las insolencias de los sadoquitas que echaban en cara a sus desgraciados adversarios la venganza de la maldición pronunciada en otros tiempos en Siló contra la casa de Elí.

Desde luego, la resistencia al movimiento de reforma no se limitó a estas polémicas y es verosímil que los sadoquitas quisiesen oponer al Deuteronomio un código rival. El fondo antiguo de la ley de santidad, Lev 17-27, parece provenir del sacerdocio de Jerusalén de fines de la monarquía. En el capítulo siguiente veremos cómo después de la cautividad se produjo un compromiso entre estos partidos y sus tendencias.

### 3. *Los sacerdotes y los reyes*

El templo de Jerusalén era un santuario de Estado y los sacerdotes del templo eran funcionarios del rey. Sus jefes figuran en la lista de los altos funcionarios, 1Re 4,2; son nombrados y destituidos por el rey, 1Re 2,27.35. Reciben de él órdenes relativas al cuidado del santuario y a sus instalaciones cultuales: el mismo Yehoyada que hizo escalar el trono a Joás debe someterse a las dos disposiciones dictadas por este rey, la segunda de las cuales retira un privilegio a los sacerdotes y los pone bajo la intervención de un funcionario seglar, 2Re 12,5-17, y los sucesores de Yehoyada no pudieron librarse de esta sujeción, 2Re 22,3-7. Acaz ordena a Urías construir un nuevo altar y el sacerdote obedece sin replicar, 2Re 16,10-16.

Este último texto nos muestra que el poder del rey no se extendía sólo a la administración del templo: Acaz sube al altar que ha hecho construir y ofrece en él su sacrificio. A propósito de las instituciones reales[5] se ha discutido esta actividad cultual y se ha

5. Cf. p. 150ss.



sacado como conclusión que dimanaba del carácter sacral del rey. No era sacerdote en sentido propio, no era tampoco, por más que se haya dicho, jefe del sacerdocio, pero era su patrono.

Hubo, sin embargo, conflictos. La revolución que derribó a Atalía fue dirigida por el sacerdote Yehoyada, 2Re 11. Según 2Par 24,17-26, el rey Joás cayó en la impiedad después de la muerte de Yehoyada, y el hijo de éste, Zacarías, fue lapidado por orden del mismo; el asesinato del rey, que 2Re 21-22 señala sin comentarios, es presentado por el cronista como venganza del partido sacerdotal. Esta historia no es una invención del cronista, sino que éste la debió de tomar del *midráš* del libro de los Reyes al que se refiere, 2Par 24,27. Se ha supuesto también que el complot contra Amasías, que fue tramado en Jerusalén, 2Re 14,19 = 2Par 25,27, tuvo por instigadores a los sacerdotes. Esto no se dice explícitamente pero se puede notar que las sublevaciones contra Joás y Amasías siguieron a un saqueo del tesoro del templo, consecuencia de la mala política del rey, 2Re 12,19; 14,14. Se comprende que esto irritase a los sacerdotes, pero esta irritación se añadía sencillamente al descontento general del pueblo. De todos modos es verosímil que los sacerdotes tratasen de limitar las ingerencias del rey en el templo y en los asuntos del culto, oposición que se expresa en el relato tardío de 2Par 26,16-20, donde los sacerdotes obligan a Ozías a retirarse del altar de los perfumes en el que se preparaba a efectuar la incensación. A pesar de estos choques, de que nos hablan sobre todo los escritos posteriores a la cautividad y aunque no siempre reinase la «paz perfecta» que anuncian para los tiempos mesiánicos Zac 6,13, cf. 4,14 y el pasaje reciente de Jer 33,17-26, por lo menos se mantuvo la alianza entre los descendientes de David y los de Sadoq; como lo dice un texto de inspiración sadoquita, un «sacerdote fiel» marchó siempre en presencia del ungido de Yahveh, 1Sam 2,35.

### 4. *La jerarquía sacerdotal*

En torno a los descendientes de Sadoq se agrupaba un sacerdocio numeroso, como en todos los grandes santuarios antiguos. En Hierápolis, según Luciano, *De Dea Syra*, 42-43, había por lo menos trescientos sacerdotes, sin contar a los cantores y a los galos. El templo de Comana, en Capadocia, tenía, según Estrabón, 12, 2, 3, un personal de seis mil sacerdotes. Las cuentas de Citio suponen

un clero importante. Sería fácil multiplicar los ejemplares. Bajo Saúl el santuario de Nob era servido por Ahimélek y ochenta y cinco sacerdotes de la descendencia de Elí, 1Sam 22,16.18. En el templo de Jerusalén hubo ciertamente más, aunque es inútil tratar de precisar el número.

Necesariamente, este clero estaba organizado. ¿Quién era su jefe? La expresión, «el sumo sacerdote», *hakkohen haggâdôl*, aparece cuatro veces en los textos anteriores a la cautividad, 2Re 12,11; 22,4.8; 23,4, pero 2Par 24,11, paralelo a 2Re 12,11, dice *kohen hârôš*, y 2Par 34,14.18, paralelo a 2Re 22,4.8, dice solamente *kohen*, que es lo que supone también la versión griega de 2Re 23,4. Así, todas las menciones del «sumo sacerdote» anteriores a la cautividad, parecen ser retoques posteriores. El título de «sumo sacerdote» no existía antes de la cautividad, de lo que a veces se ha deducido que era el rey el que cumplía sus funciones, así como después de la cautividad, el sumo sacerdote hacía las veces del rey. En el capítulo siguiente veremos que el título de «sumo sacerdote» se da por primera vez a Josué, el primer sacerdote del nuevo templo, pero Josué tenía a su lado a Zorobabel, representante del poder civil, y sólo poco a poco fue afirmándose el carácter «real» del sumo sacerdote. Es cierto que antes de la cautividad tenía el rey la suprema autoridad sobre el templo y su clero, que él mismo oficiaba en determinadas circunstancias, pero se hallaba fuera de la jerarquía sacerdotal.

El sacerdocio tenía un jefe que por lo regular es llamado sencillamente «el sacerdote», el sacerdote por excelencia, como en la lista de Salomón, 1Re 4,2, a propósito de Yehoyada, 2Re 11,9s; 12,8s, de Urías, 2Re 16,10s; Is 8,2, de Hilquiyyahu, 2Re 22,12.14, todos ellos evidentemente jefes del sacerdocio. Una vez en los Reyes se le llama «sacerdote de cabeza» o «sacerdote en jefe», *kohen hârôš*, 2Re 25,18 y el paralelo de Jer 52,24, y varias veces en los Paralipómenos, 2Par 19,11; 24,6(?).11; 26,20; la fórmula está desarrollada en 2Par 31,10: «el sacerdote, jefe de la casa de Sadoq».

Dejando a un lado la cuestión del título, es evidente que el clero tenía una cabeza, de la misma manera que los textos de Ras Šamra y varias inscripciones mencionan a un «jefe de los sacerdotes». Pero no se debe olvidar que la importancia y las atribuciones de este jefe del sacerdocio no son comparables con las que tendrá el sumo sacerdote después de la cautividad: sólo gobierna al clero de Jerusalén y él mismo es responsable delante del rey, cf. 2Re 12,8; 16,10; el sumo sacerdote del judaísmo será el jefe religioso y civil



de toda la comunidad durante el período en que esta comunidad será independiente bajo los asmoneos, el sumo sacerdote hará las veces del rey e incluso adoptará el título a partir de Aristóbulo I.

Debajo del sacerdote en jefe se hallaba «el sacerdote segundo», *kohen mišnê*, 2Re 23,4 y 25,18 = Jer 52,24, donde se menciona su nombre: Sefanyahu. Este personaje aparece varias veces en el libro de Jeremías, Jer 21,1; 37,3, y sobre todo 29,24-29, donde lleva el título de «superintendente del templo» y donde se ve que estaba encargado de la policía del santuario; sucedió a cierto Yehoyada, Jer 29,26, antes del cual tal función fue desempeñada por el sacerdote Pasehur, Jer 20,1-2.

Después del sacerdote en jefe y del sacerdote segundo, 2Re 23,4 y 25,18 = Jer 52,24 mencionan a los «guardianes del umbral». Son funcionarios superiores del templo, no ya simples porteros, con los que parece confundirlos 2Par 34,9; cf. también 1Par 9,22. Según 2Re 25,18 son solamente tres, y el ordenamiento de Joás les atribuye la función de recibir las contribuciones del pueblo, 2Re 12,10; 22,4.

Subordinados a estos altos dignatarios del sacerdocio desempeñaban un importante papel «los ancianos entre los sacerdotes»: Ezequías los envía junto con el mayordomo de palacio y el secretario real para consultar a Isaías, 2Re 19,2 = Is 37,2. Jeremías toma como testigos a algunos ancianos del pueblo y a algunos ancianos de los sacerdotes (así en hebreo; el griego dice sencillamente: algunos sacerdotes), Jer 19,1. Conforme a la analogía con los «ancianos del pueblo» [6], estos ancianos entre los sacerdotes son los jefes de las familias sacerdotales y anuncian ya la repartición del clero en clases, que se desarrollará después de la cautividad y que es referida a los tiempos de David por 1Par 24,1-18.

## 5. *Los ingresos de los sacerdotes*

El templo de Jerusalén no poseía bienes raíces como los templos de Mesopotamia y de Egipto, pero era un santuario de Estado y se puede suponer que el rey tomaba a su cargo los gastos ordinarios del culto público, así como los gastos extraordinarios de reparación de los edificios. Por lo menos lo hizo así hasta Joás, quien sobre este particular dictó ordenamientos que vamos a analizar a con-

6. Cf. p. 110.

tinuación. Por el contrario, no hay ningún indicio de que el rey proveyese al mantenimiento del clero. Éste podía únicamente contar con los ingresos del culto. Acerca del período de la monarquía poseemos pocos informes, a veces difíciles de interpretar.

Según una regla universal, el sacerdote vive del altar: le corresponde su parte de los sacrificios que en él se ofrecen, fuera del holocausto, que se consume totalmente. La historia de los hijos de Elí, 1Sam 2,12-17, recuerda el derecho de los sacerdotes según la costumbre de Siló; en cada sacrificio, el servidor del sacerdote retiraba una porción de la olla en que se guisaba la carne. La falta de los hijos de Elí no consistía en que tomaban su parte, sino en que contrariamente al uso, exigían las carnes crudas aun antes de que se hubiese ofrecido la grasa en el altar: es decir, que se servían antes de que se hubiese servido a Yahveh. Oseas, por su parte, echa en cara a los sacerdotes que se alimentan del «pecado» del pueblo Os 4,8. Es posible que no se trate precisamente de los sacrificios por el pecado, de los que el sacerdote retenía todo lo que no era ofrecido en el altar, según Lev 6,19, sino más bien de los sacrificios en general, ofrecidos con malas disposiciones y considerados por el profeta como un «pecado», cf. Os 8,11; en todo caso, el sacerdote se sustenta de los sacrificios. El mismo principio se mantiene seguramente en el templo de Jerusalén, adaptándose a las modificaciones del ritual.

El sacerdote tenía asimismo una parte de las contribuciones aportadas al templo, como lo prueban los dos ordenamientos de Joás, 2Re 12,5-17; cf. 22,3-7. La primera permite que los sacerdotes perciban todo el dinero que depositan los fieles, ya se trate de impuestos obligatorios o de dones voluntarios, con la condición de que efectúen las reparaciones que exige el estado del templo. Como se ve a continuación, la novedad de este ordenamiento no consiste en instituir un derecho de los sacerdotes sobre las contribuciones, sino más bien en imponerles una carga que disminuye sus ingresos. A los sacerdotes que no cumplan su obligación, el segundo ordenamiento les retira la mayor parte de este emolumento, pero les deja el dinero que se paga como satisfacción por un delito o por un pecado; aquí es diferente que se trate de una multa impuesta por faltas análogas a las que se borraban con los sacrificios por el delito o por el pecado, o de una contribución que acompañaba a estos sacrificios o los reemplazaba [7].

7. Cf p 544.



La ley de los sacerdotes en Dt 18,1-5 determina los derechos del sacerdocio: los sacerdotes levitas vivirán de las viandas ofrecidas a Yahveh, puesto que han sido escogidos para el servicio de Dios: les corresponderá el hombro, la mandíbula y el estómago de toda víctima sacrificada, como también lo mejor, *rêšît*, del trigo, del vino y del aceite, y del esquileo del ganado menor. A este texto formal parecen oponerse otras prescripciones del mismo Deuteronomio: los israelitas deben aportar al santuario único los sacrificios y todas sus ofrendas, diezmos, *ma'aśer*, primogénitos, *b^e^kôr*, etc., y comerlos en presencia de Yahveh con su familia, sus servidores y el levita que vive con ellos, Dt 12,6-7.11-12.17-19. La misma prescripción se renueva a propósito de las primicias, *bikkûrîm*, Dt 26,1-11, y se precisa a propósito del diezmo y de los primogénitos: si el santuario está demasiado lejos, estas entregas se pueden convertir en dinero, con el cual se compra en el santuario lo necesario para hacer un festín delante de Yahveh, en cuyo caso no se debe olvidar «al levita que vive en tus ciudades», Dt 14,22-27. Finalmente Dt 14,28-29 y 26,12-15 prescriben que cada tres años se guarde el diezmo en el lugar donde uno vive y se distribuya al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda; la presentación de este diezmo trienal al santuario es reemplazada por la declaración de que ha sido empleado según la ley, Dt 26,13. Los levitas de quienes se preocupan todos estos textos eran los que vivían dispersos en medio de los israelitas, que podían acompañarlos en las peregrinaciones y que son recomendados siempre a su caridad; nada se asigna a los sacerdotes levitas que ofician en el santuario. De ello se ha sacado la conclusión de que Dt 18,1-5, que determina los derechos de los sacerdotes levitas, es un texto posterior y que el Deuteronomio no había previsto en un principio nada para los sacerdotes del santuario.

Discurriendo así se prescinde del carácter del Deuteronomio, que es un código reformador, cf. Dt 12,8 acerca de la materia misma que nos ocupa. Los sacrificios, aprontamientos, diezmos, etc., existían anteriormente, así como los derechos que tenían sobre ellos los sacerdotes de los santuarios. Pero la ley del santuario único promulgada por el Deuteronomio, imponía nuevas medidas, y todos los textos relativos a los levitas se explican en esta perspectiva. La supresión de los santuarios locales los priva de sus ingresos, por lo cual deben ser mantenidos por los israelitas, precisamente de los emolumentos del culto de que participaban anteriormente: los que tomen parte en las peregrinaciones serán invi-

tados a las comidas religiosas y todos tendrán su parte de los diezmos trienales. Pero no podemos imaginarnos que los israelitas y sus invitados consumiesen todo lo que llevaban al santuario — lo que hubiese quitado casi todo el sentido a su ofrenda — y, a pesar del silencio de los textos, se debe suponer que una parte quedaba reservada a los ministros; y así nos hallamos otra vez con Dt 18,1-5, que se refiere a los sacerdotes del santuario único y no ya a los oferentes y a los levitas de las provincias. Por otra parte, a éstos afecta la prescripción que sigue inmediatamente: si tales levitas van a establecerse cerca del santuario, ejercerán su función sacerdotal y disfrutarán de los ingresos que le son anejos, Dt 16,6-8.

No se puede decir en qué medida se observaron estas prescripciones y se sabe que por lo menos la última no pudo ser aplicada por Josías, 2Re 23,9. De todos modos, estos textos, lejos de probar que los sacerdotes carecían de medios de subsistencia, suponen más bien que el sacerdocio vivía de los ingresos del culto.

A esta conclusión no se debe oponer el silencio de las leyes más antiguas: el código elohísta de la alianza, Éx 23,19, y el código yahvista, Éx 34,26, prescriben que se lleve a la casa de Yahveh lo mejor de las primicias de la tierra. Nada se dice de la parte que correspondería a los sacerdotes, pero estos dos códigos no hablan nunca de los sacerdotes y es normal que éstos, desde un principio, recabasen provecho de las primicias, de la misma manera que participaban de los sacrificios. Lo mismo habrá que decir del diezmo, que no se menciona en los códigos yahvista y elohísta, sino que es una institución muy antigua documentada, en cuanto al santuario de Betel, por Am 4,4 y por el relato de la fundación en Gén 28,22. Prácticamente esta situación de la época monárquica es la que Ezequiel integra en su plan para el porvenir, Ez 44,29-30, y no hay razón de excluir estos versículos — ni en todo ni en parte — como añadidura que representaría la situación después de la cautividad, como lo hacen diversos autores recientes. Sobre este punto de los ingresos sacerdotales no hay entre el primer templo y el segundo una oposición tan radical como se supone comúnmente. Pero hubo una evolución y determinaciones de detalle, de que se hablará en el capítulo siguiente [8].

8 Cf p 514s.



### 6. *El personal inferior*

El cronista, que atribuye a David la repartición de los sacerdotes en clases, hace remontar también a él la institución de las veinticuatro clases de cantores, 1Par 25, y de porteros, que se distribuyen las veinticuatro horas de guardia, 1Par 26,1-19. Con ello describe una situación tardía en que los porteros y los cantores habían sido incorporados a los levitas, pero no lo inventa todo. Aunque los textos anteriores a la cautividad no los mencionan nunca, estos auxiliares de los sacerdotes existían ya en el primer templo. En efecto, existían en todo santuario antiguo y el servicio litúrgico del templo tuvo siempre necesidad de ellos: existen en nuestro Salterio salmos que eran cantados en el templo por profesionales y con acompañamiento de instrumentos; Amós habla de la música religiosa en el santuario de Betel, Am 5,23, y Yahveh debía de tener sus cantores, como el rey tenía los suyos [9]. Los nombres de los tres cabezas de familias de los cantores, 1Par 6,18-32; 25,1, Asaf, Hemán y Etán o Yedutún, son también una prueba de lo antiguo de la institución. Puede, si se quiere, no prestarse demasiado crédito a los títulos de los salmos que atribuyen doce de ellos a Asaf, uno a Hemán, uno a Etán, tres a Yedutún, pero es lo cierto que Hemán y Etán son mencionados por 1Re 5,11 juntamente con Kalkol y Darda, como sabios célebres con cuya sabiduría se compara la de Salomón, y también los cantores de la antigüedad daban lecciones de sabiduría; por lo demás, Hemán, Kalkol y Darda son llamados los «hijos de *mâḥôl*», que no es un nombre propio, sino que significa los «hijos del coro», los coristas. Los nombres no son israelitas, y el de Kalkol lo lleva una cantante de Ascalón en una inscripción egipcia de Meguiddó. Etán, por su parte, es llamado el ezrahíta, es decir, el indígena, o sea aquí: un cananeo. No es demasiado aventurado pensar que el primer coro de canto del templo de Jerusalén fuese reclutado fuera de Israel.

En fin, dado que cantores y porteros regresaron de la cautividad, Esd 2,41-42 = Neh 7,44-45, estas funciones debieron sin duda existir antes de la ruina del templo, pero entonces no eran desempeñadas por levitas. El «guardián de los vestidos» señalado por 2Re 22,14, era también probablemente un empleado del tem-

9 Cf p 176s.

plo, según la analogía de 2Re 10,22, que habla de un guardián de los vestidos en el templo de Baal en Samaría.

Porteros y cantores eran sin duda hombres libres, pero había también esclavos adscritos al templo. Después de los cantores y de los porteros, la lista de las caravanas que regresaron de la cautividad menciona a los *nᵉtînîm* o «donados» y a los «descendientes de los esclavos de Salomón», y los dos grupos se cuentan juntos, Esd 2,43-58 = Neh 7,46-60. Había también «donados» en el grupo que conducía Esdras, Esd 8,20. Algunos de sus nombres son extranjeros: son los descendientes de los esclavos públicos de la monarquía [10], durante la cual ya una parte de entre ellos, los «donados», estaban adscritos al servicio del templo. Esd 8,20 dice que habían sido puestos por David al servicio de los levitas; Jos 9,23 hace remontar su origen al tiempo de Josué y el redactor del libro conoce todavía a los gabaonitas empleados en el templo como hendedores de madera o aguadores, Jos 9,27; cf. Dt 29,10. Ezequiel condenará este empleo de incircuncisos en el templo, Ez 44,7-9.

¿Había también personal femenino? Éx 38,8 habla de «las mujeres que prestaban servicio a la entrada de la tienda de reunión» y que dieron sus espejos para fundir la pila de bronce; el texto se repite en una glosa de 1Sam 2,22, que falta en el griego. No se sabe cómo interpretar este informe: estas mujeres que están de servicio a la puerta de la tienda recuerdan a las muchachas que estaban encargadas de la guardia del pabellón sagrado entre los árabes antes del islam [11], pero nada indica que tuviesen alguna función cultual. Es posible también que este texto tardío sea un eco purificado de 2Re 23,7: al tiempo de la reforma Josías destruyó la casa de las prostitutas sagradas que estaba en el templo de Yahveh y donde las mujeres tejían los velos para Aserá. Pero esto es una de las intrusiones cananeas de que volveremos a hablar. Se ha invocado también el título del Sal 46: *'al 'ălâmôt*, que se traduce «para muchachas»; según esto, habría habido mujeres entre los coristas del templo, y se cita a Esd 2,65 que enumera cantores y cantoras en las caravanas de regreso. Pero estos músicos, mencionados aparte del personal del culto, son servidores profanos de ricos desterrados. En cuanto al título del salmo, su sentido es incierto, pero la traducción «para muchachas» se debe ciertamente descartar: la expresión se halla también en 1Par 15,20 unida a

10. Cf. p. 136s.
11. Cf. p. 390.



coristas masculinos y parece deber designar algún instrumento o algún tono musical. Todavía es más audaz querer hacer de la *'almah* de Is 7,14 y de las *'ălâmôt*, de Cant 1,3; 6,8 personas aplicadas al culto. Es muy cierto que en las fiestas religiosas aparecen mujeres cantando y danzando, Éx 15,20; Jue 21,21; Sal 68,26, pero esto no les concede un puesto entre el personal cultual. La hipótesis de miembros femeninos en el sacerdocio del templo tropieza con un hecho lingüístico importante: había sacerdotisas en Asiria, había sacerdotisas y grandes sacerdotisas en Fenicia, donde eran designadas por el femenino de *kohen;* en las inscripciones mineas hay un femenino de *lw'* que se ha querido relacionar con el hebreo *lewy* [12], pero en hebreo no hay sustantivo femenino que corresponda a *kohen* y a *lewy:* ninguna mujer formaba parte del sacerdocio israelita.

Pero, en las épocas en que el sincretismo adulteró el culto del templo, se introdujeron en él hombres y mujeres para un uso que el yahvismo rechazaba con horror: las mujeres que tejían los velos para Aserá vivían en la «casa de las prostitutas sagradas», 2Re 23,7. Prostitutos y prostitutas, *qᵉdešîm* y *qᵉdešôt*, estaban vinculados a los santuarios cananeos, e Israel había imitado esta práctica, Os 4,14; 1Re 14,24; 15,22; 22,47. A pesar de la condena por Dt 23,18-19, se habían introducido hasta en el templo de Jerusalén, 2Re 23,7, quizá también Ez 8,14.

### 7. *¿Profetas cultuales?*

Invirtiendo la teoría, inexacta, pero admitida con frecuencia, que oponía sin más los sacerdotes ministros del culto y los profetas enemigos del culto, estudios recientes han tratado de demostrar que había habido profetas aplicados oficialmente al culto, profetas cultuales. En realidad, con bastante frecuencia se menciona juntos a los sacerdotes y a los profetas, por ejemplo, en 2Re 23,2; Jer 23,11; Lam 2,20; Os 4,4-5, y sobre todo en Jer 26, donde Jeremías predica contra el templo, en presencia de los sacerdotes, de los profetas y de todo el pueblo; suscita la oposición de los sacerdotes y de los profetas, pero el pueblo y los magistrados lo defienden. Por otra parte, se han reconocido en el Salterio ciertas composiciones proféticas destinadas a ser recitadas o cantadas en

12. Cf. p. 476

el templo y se han atribuido a profetas cultuales. Ahora bien, 1Par 25,1, llama profetas, *nᵉbi'îm*, a Asaf, Hemán y Yedutún, antecesores de los cantores, los cuales «profetizan», y Hemán era el «vidente del rey», 1Par 25,2.3.5. De ahí se ha concluido que los cantores del templo posterior a la cautividad eran los sucesores de gremios proféticos del primer templo y que éstos continuaban la tradición de las cofradías de profetas, los *nᵉbi'îm*, que aparecen en las historias de Samuel, de Saúl y de Eliseo, algunas veces en relación con un santuario. Se han invocado también analogías extranjeras: los adivinos y los extáticos de los templos de Mesopotamia, los profetas cananeos. Puesto que Jehú convocó a los profetas y a los sacerdotes de Baal en el templo de este dios, 2Re 10,19, es verosímil, se dice, que también el templo de Yahveh tuviese sus profetas.

Los más moderados entre estos autores reconocen que fuera de las composiciones anónimas del Salterio, nada se nos ha conservado de estos profetas cultuales, que algunos asimilan a los falsos profetas, a los «profesionales» de la profecía, que son condenados por la Biblia. Pero otros van mucho más lejos. Según ellos, nuestros libros proféticos deben de ser en gran parte composiciones de profetas cultuales: Isaías tiene su visión inaugural en el templo; Jeremías y Ezequiel son sacerdotes; los libros de Joel, Habaquq, Nahúm y Sofonías deben de ser piezas litúrgicas.

Esta posición extrema es insostenible. Concedemos que los libros de Nahúm y de Habaquq imitan composiciones litúrgicas, que la profecía de Joel debió de ser pronunciada en una reunión cultual extraordinaria, que las Lamentaciones atribuidas a Jeremías pudieran servir para ceremonias religiosas en el templo en ruinas, pero esto no quiere decir que tales profetas fueran funcionarios del culto. La cuestión no se debiera haber planteado jamás respecto a los grandes profetas: Ezequiel es profeta, pero toda su actividad profética se sitúa después de la ruina del templo; Jeremías es sacerdote, pero siendo de la raza de Ebyatar, estaba excluido del servicio oficial por los sadoquitas, y su comportamiento en el templo excluye que formara parte de su personal; el hecho de que Isaías reciba su vocación en el templo no significa que tuviera alguna función en él.

Tampoco es muy sólida la posición moderada que no incluye a los profetas escritores. No es razonable aplicar indistintamente a Israel lo que sucedía en las otras regiones, si no se tienen en su apoyo textos bíblicos. En cuanto a 1Par 25,1s, ya hemos tratado anteriormente de mostrar que los cantores de después de la cautividad descendían de los cantores del primer templo. El cronista es el único que los llama *nᵉbi'îm* y hay que recordar que el tema es plurivalente: el cronista los considera como «inspirados», lo cual se puede explicar suficientemente, porque la composición y el canto de los salmos tienen afinidad con cierto género de inspiración, y en este pasaje «profetizar» alterna con «cantar», 1Par 25,6. Cuando el cronista quiere hablar de una verdadera inspiración profética, se expresa de otra manera: fuera de sí por una invasión, Josafat reúne al pueblo en el templo y «el Espíritu de Yahveh fue sobre Yahaziel», que entonces se expresa como un gran profeta. Este Yahaziel es uno de los hijos de Asaf, y el texto es utilizado por los defensores de la tesis del profetismo cultual, que habría estado representado por los cantores. Pero hay que recordarles el paralelo de 2Par 24,20, donde, en el templo, «el Espíritu de Dios reviste a Zacarías», que habla lo mismo que habría hablado Jeremías; pero Zacarías es hijo del sacerdote Yehoyada y no es cantor. No obstante las expresiones de 1Par 25,1s, no había en el segundo templo una clase de profetas, y el cronista mismo no parece pensar que la hubiese habido en el templo anterior a la cautividad. En cuanto a las antiguas cofradías de *nᵉbi'îm*, no se ponen nunca en relación con el templo de Jerusalén, y la relación con los otros santuarios no parece ser institucional.

Nuestra única conclusión es que no hay que poner en oposición radical a los sacerdotes y a los profetas. Los profetas, verdaderos y falsos, tuvieron relaciones con el culto y con el templo. Por el contrario, los sacerdotes, no ya por su función oracular que había caído en desuso [13], sino por su papel de educadores religiosos del pueblo [14], tuvieron algo de común con los profetas. Lo que no se puede probar es que hubiese habido alguna vez profetas adscritos al templo de Jerusalén y formado una clase particular de su clero.

*Capítulo VIII*

# EL SACERDOCIO DESPUÉS DE LA CAUTIVIDAD

A la sazón de la ruina de Jerusalén, el sacerdocio quedó decapitado: el sacerdote en jefe, el sacerdote segundo y los tres guardianes del umbral, es decir, todas las altas jerarquías del templo, fueron hechos prisioneros y ejecutados por Nabucodonosor en Ribla, 2Re 25,18-21 = Jer 52,24-27; Jer 39,6. Las dos deportaciones afectaron sobre todo a la población de Jerusalén, 2Re 24,14; 25,11 =Jer 52,15; Jer 39,9. La mayoría del clero sadoquita y del personal inferior que gravitaba alrededor del templo fue arrastrada al cautiverio. Con el común del pueblo partieron también, aunque en menor número, miembros de la tribu de Leví, descendientes de Ebyatar, u otros, que no estaban adscritos al santuario. Anteriormente [1] hemos mostrado cómo la distinción de hecho entre sacerdotes y levitas, nacida de la reforma de Josías, se afirmó en Babilonia. Esta consagración de la superioridad de los sacerdotes sobre los levitas era, por lo demás, teórica, puesto que, no habiendo santuario, no se ejercían las funciones sacerdotales.

Pero las deportaciones no dejaron el país completamente deshabitado. En Judá permaneció una parte de la tribu de Leví: miembros del linaje sacerdotal suplantado por los sadoquitas, y levitas dispersos, computados entre la gente humilde que los caldeos dejaron en el país para cultivar las tierras, 2Re 24,14; 25,12 = Jer 52,16; Jer 39,10. Por otra parte, la comunidad judía no se vio privada de vida religiosa y litúrgica; los santuarios de provincias,

1 Cf p 469s



que se habían vuelto a abrir después del fracaso de la reforma de Josías, siguieron siendo frecuentados y en ellos se celebró el mismo culto sincretista de otros tiempos, pero una parte de la población se mantenía fiel a las formas legítimas del yahvismo: es verosímil que las Lamentaciones atribuidas a Jeremías fueran utilizadas, por lo menos en parte, en asambleas litúrgicas en Judá, se ayunaba en el aniversario de la destrucción del templo, Zac 7,1-3, se acudía a sus ruinas a ofrecer sacrificios, Jer 41,4-5. Los sacerdotes levitas que habían quedado en el país, volvían a hallar así un empleo del que habían sido privados por el monopolio de los sadoquitas.

Tal es, en Babilonia y en Judá, la doble situación que hay que tener presente para comprender la reconstitución del sacerdocio de Jerusalén al regreso de la cautividad.

## 1. *Sacerdotes y levitas hasta la época de Esdras y Nehemías*

En la estadística de las primeras caravanas de regreso, Esd 2,36-39; Neh 7,39-42, hay 4289 sacerdotes distribuidos en cuatro familias, las de Yedaya, Immer, Pasehur y Harim. La familia de Yedaya, si bien la menos numerosa, es nombrada a la cabeza porque es la de Josué, el primer sumo sacerdote después de la cautividad; la segunda está ligada a Immer, mencionado por Jer 20,1. Los cabezas de las otras dos familias no son conocidos por otros conductos. En cambio, en estas mismas caravanas no hay más que 74 levitas, Esd 2,40; Neh 7,43.

La misma desproporción se observa en la caravana de Esdras: el grupo por él reunido comprende dos familias sacerdotales (no se dan cifras de ellas), Esd 8,2, pero ni un solo levita; sólo después de buscarlos con insistencia obtiene 38, Esd 8,15-19. Estas cifras modestas se explican por dos razones: entre los deportados, los levitas eran menos numerosos que los sacerdotes y además eran poco propensos a regresar a Judea, donde la discriminación entre sacerdotes y levitas se pondría en práctica y ellos se convertirían en «servidores para el templo», Esd 8,17.

El origen de las cuatro familias sacerdotales de los primeros regresos no está indicado en el texto, pero es muy probable que todas ellas invocaran una ascendencia sadoquita: en cuanto a la familia de Immer, esto se prueba por Jer 20,1; la familia de Yedaya es la de Josué, hijo de Yehosadaq, Ag 1,1, etc., y Yehosadaq, según la lista de 1Par 5,40, a la que se puede dar crédito en este

punto, es hijo de Seraya, último sacerdote en jefe sadoquita antes de la cautividad, 2Re 25,18. Además, los sacerdotes deportados eran sobre todo sadoquitas. Estas cuatro grandes familias componen todavía todo el sacerdocio de Jerusalén a la llegada de Esdras, Esd 10,18-22, y probablemente se debe a un accidente de la tradición textual el que sólo tres, Yedaya, Immer y Pasehur estén representados en la lista de población de Jerusalén bajo Nehemías, Neh 11,10-14 (donde la familia de Yedaya está asociada explícitamente a Sadoq).

Por el contrario, los sacerdotes de la caravana de Esdras son de origen mixto: hay un grupo de descendientes de Pinhás y otro grupo de descendientes de Itamar, Esd 8,2. Pinhás es hijo de Eleazar, al que los genealogistas hicieron remontar la familia de Sadoq, 1Par 5,30-34; 6,35-38. Pero Itamar había sido reconocido como antepasado por los descendientes de Ebyatar, 1Par 24,3, cf. 1Sam 22,20. Así por fin la rama rival de los sadoquitas volvía a recobrar sus derechos al ejercicio del sacerdocio. Eleazar e Itamar son hijos de Aarón, y en uno de los párrafos que siguen [2] veremos que la expresión «hijos de Aarón» sustituirá después de Esdras a la de «hijos de Sadoq» para designar a los sacerdotes.

En cuanto a los levitas, los de los primeros regresos formaban sólo tres familias, Esd 2,40; Neh 7,43. Otras dos familias regresaron con Esdras. Entre tanto se había acrecentado su número por la integración de levitas que no habían ido al cautiverio: otros nombres aparecen a propósito de la reconstrucción de las murallas bajo Nehemías, y todo el distrito de Queila parece haber estado ocupado por levitas, Neh 3,17-18; el compromiso contraído por la comunidad, Neh 10,10-14, está firmado por los cabezas de las tres familias de Esd 2,40, pero lleva también las firmas de otros catorce levitas. La lista de población de Jerusalén bajo Nehemías indica que 284 levitas habitaban en la ciudad, Neh 11,18, y había además otros en provincias, Neh 11,20. Recientemente se ha hecho la hipótesis de que la lista de Neh 11,25*b*-35, cf. 36, representaba los lugares de residencia de estos levitas; lo único que se puede decir es que esta lista contiene tres de las ciudades levíticas de Jos 21, Hebrón, Gueba y Anatot.

En las caravanas de regreso, los cantores, todos hijos de Asaf, se ponen aparte de los levitas y son más numerosos que ellos, Esd 2,41; Neh 7,44; mientras los sacerdotes y los levitas se instalan en

2 Cf p 505



Jerusalén, los cantores con los porteros y los «donados» toman residencia en sus ciudades de origen, Esd 2,70; Neh 7,72. Esta distinción entre cantores y levitas se mantiene en los pasajes auténticos de la relación de Esdras, Esd 7,7.24; 10,23-24 y también, a lo que parece, en el informe de Nehemías sobre su segunda misión, Neh 13,5. Los otros textos de los libros de Esdras y de Nehemías donde los cantores están incluidos entre los levitas, fueron redactados por el cronista o son glosas posteriores. Un solo pasaje ofrece dificultad: en la lista de población de Jerusalén los cantores son mencionados entre los levitas, Neh 11,17, y esta lista, si bien no formaba parte de las memorias de Nehemías, es un buen documento de archivo que se refiere a su época. Se puede suponer que en este punto hubiese sido retocada o que la asimilación estaba en vías de verificarse. Así, la solución elegida sería valedera para Neh 13,10, donde «levitas» se explica como «los levitas y los cantores encargados del servicio».

La asimilación de los porteros a los levitas se hizo todavía más lentamente. Los que llegan en los primeros regresos, Esd 2,42; Neh 7,45, se ponen aparte de los levitas y de los cantores y se reparten en seis familias más numerosas, lo cual denota un estado social inferior al de los cantores que forman una sola raza. Estos porteros no tienen nada de común con los guardianes del umbral de la época monárquica, que eran altos dignatarios de los que no se oye ya hablar después de la cautividad. Los porteros no figuran en la caravana de Esdras. Se los menciona al lado de los levitas y de los cantores en las memorias de Esdras y de Nehemías en los pasajes que hemos citado a propósito de los cantores y todavía se los deja aparte en los textos que asimilan ya los cantores a los levitas, Neh 11,19, pero se los nombra al mismo tiempo que a los cantores levitas en el pasaje redaccional de Neh 12,25. Éste es el punto de vista del cronista, para quien los porteros pertenecen definitivamente al orden levítico.

Ya hemos hablado de los «donados» y de los «descendientes de los esclavos de Salomón», a propósito del personal del templo en la época monárquica [3]. El número relativamente importante de los que regresaron de la cautividad, 392 en los primeros regresos, Esd 2,58; Neh 7,60, y 220 en la caravana de Esdras, Esd 8,20, así como su desmenuzamiento en familias pequeñas indican que en Babilonia habían tenido una condición miserable y que esperaban

3 Cf p 491s

ganar regresando a Palestina. Ciertamente habían sido asimilados a los israelitas, pues de lo contrario Esdras no los habría aceptado para el servicio del templo, cf. Ez 44,7-9. Se los instaló sobre el Ofel, Neh 11,21, y allí, cerca del templo, había una casa que los «donados» compartieron con los comerciantes del templo, Neh 3,31. Después ya no se vuelve a hablar de ellos y es dudoso que fueran asimilados a los levitas, excepto quizá en casos particulares. Más verosímilmente la institución cayó en desuso y sus funciones fueron asumidas por los levitas, a los que entonces se consideró como «donados» a los sacerdotes para el servicio del santuario, Núm 3,9; 8,19.

## 2. *Los levitas en la obra del cronista*

Después de Esdras y de Nehemías pasa más de un siglo antes de que tengamos nuevos informes sobre el estado del clero en Jerusalén. Estos informes nos vienen del cronista, autor de 1Par, 2Par, Esd y Neh, escritos probablemente hacia el 300 antes de nuestra era, pero su obra recibió luego añadiduras, las más considerables de las cuales, 1Par 1-9 y 23-27, son de particular importancia para el estudio del sacerdocio. Debemos extraer nuestros informes de esa gran composición que narra la historia de Israel hasta la restauración después de la cautividad, pero que refiere a estas épocas antiguas, situaciones e ideas de tiempos más recientes y hasta del tiempo mismo del autor y de los anotadores. Entre las memorias de Esdras y Nehemías y la obra del cronista se llevaron a cabo — para el asunto que aquí nos interesa — la puesta en práctica de las leyes sacerdotales del Pentateuco, modificadas ocasionalmente, y ciertos cambios en el estatuto del clero; esta evolución tuvo lugar progresivamente, pero no se distinguen sus diversas etapas. Todo esto explica la dificultad de trazar con los datos del cronista un cuadro coherente, excepto las grandes líneas a que nos atendremos aquí. Una vez establecida y asegurada definitivamente la distinción entre sacerdotes y levitas, reservamos para el párrafo siguiente la cuestión de los sacerdotes, y así comenzamos por los levitas.

Al leer los Paralipómenos paralelamente a los libros de Samuel y de los Reyes que recubren el mismo período, lo que ante todo sorprende es la importancia que el cronista concede a los levitas. Tienen un papel preponderante cerca del arca de la alianza, 1Par 15-16, en el templo, donde, aun antes de que esté construido, se reglamentan sus funciones, 1Par 23-26, en las reformas religiosas de Ezequías, 2Par 29-31, y de Josías, 2Par 34-35. Aun fuera de estos grandes textos, intervienen en toda ocasión, a propósito y fuera de propósito. La preocupación por las genealogías, que aparecía ya en tiempo de Esdras, se desarrolla todavía más. Todos los levitas son referidos a los tres hijos de Leví, Guersom, Quehat y Merarí, 1Par 6,1-32; 23,6-24, lo cual se conforma con la tradición sacerdotal de Núm 3-4, y las genealogías incluyen a personajes como Samuel que aparecen sin ascendencia levítica en los libros históricos anteriores a la cautividad.



a). *Los levitas y el arca.* En la teoría del cronista original, los levitas fueron primeramente destinados al servicio del arca: «el arca de Dios no puede ser llevada sino por los levitas», 1Par 15,2, desempeñan su servicio en Jerusalén antes de la construcción del templo, 1Par 16,4s, mientras que a los sacerdotes se los retiene en Gabaón cerca de la tienda, 1Par 16,39; los levitas (y no los sacerdotes como en 1Re 8,3) introducen el arca en el templo de Salomón, 2Par 5,4; cf. finalmente 2Par 35,3. Esta idea no proviene de la tradición sacerdotal, que asocia los levitas a la tienda, Núm 1,50; 3,10, sino del Deuteronomio, Dt 10,8, al que ciertamente se refiere 1Par 15,2. Es una manera de apoyar en la tradición las reivindicaciones levíticas: con el arca, los levitas entraron legítimamente en el templo y allí tienen, por tanto, sus derechos. En las añadiduras este eco está sofocado por la tradición sacerdotal: los levitas habían transportado la tienda y permanecían a las órdenes de los hijos de Aarón, 1Par 23,26-28.

b) *Los cantores.* Habiendo sido depositada el arca en la tienda preparada para ella por David y luego en el templo construido por Salomón, los levitas no tenían ya que desempeñar el oficio de portadores, 1Par 23,25-26, cf. 2Par 35,3. David aplicó una parte de ellos al servicio coral, 1Par 16,4. Los cantores del segundo templo, asimilados definitivamente a los levitas, hacían así remontar su estatuto a David, primer cantor de Israel. Con la tradición levítica del arca, el interés por la música sagrada es un rasgo dominante en el cronista. El canto había adquirido un puesto importante en la liturgia y los cantores habían ascendido en dignidad. Su corporación había aumentado: sólo un grupo, el de Asaf, había regresado del cautiverio, Esd 2,41; Neh 7,44, pero el cronista

menciona ya desde la época de David a tres familias de cantores, Asaf, Hemán y Yedutún (o Etán), 1Par 16,37-41. Asaf estaba adscrito al arca, Hemán y Yedutún permanecían en el santuario de Gabaón. Todo esto hace probable que los gremios de Hemán y de Yedutún descendieran de los cantores del templo de la monarquía [4] y que no hubiesen ido al cautiverio; en la época del cronista, todos son asimilados a los levitas.

Las añadiduras al libro legitiman el origen de los cantores y precisan su estatuto. Los tres jefes de los cantores son asociados a las tres ramas de los levitas: Hemán desciende de Quehat, Asaf de Guersom, Etán (Yedutún) de Merarí, 1Par 6,18-32. En 1Par 25, los hijos de Asaf, Hemán y Yedutún, v. 1, los hijos de Asaf, Yedutún y Hemán, v. 6, están repartidos en veinticuatro clases de doce miembros cada una; el carácter artificial de esta lista para el tiempo de David es flagrante, y lo más curioso es que los nombres de los nueve últimos hijos de Hemán, v. 4, unidos por los extremos, forman un pequeño poema, un fragmento de salmo. Los nombres de los antepasados de los cantores no son mencionados siempre en el mismo orden, variación que revela rivalidades entre los grupos. El primer puesto se atribuyó a los hijos de Hemán, cf. 1Par 6,18; 15,17.19, que invocaban su descendencia de Quehat del que descendían también Aarón y los sacerdotes, y que formaban el grupo más numeroso.

c) *Los porteros.* También los porteros acabaron por ser asimilados a los levitas. Las seis familias regresadas de la cautividad no eran levíticas, Esd 2,42; Neh 7,45; cf. Neh 11,19; pero cuando los Paralipómenos reanudan la lista de Neh 11, hacen descender a los porteros de Coré, que era un levita, cf. 1Par 6,7: desde los tiempos del desierto guardaban la tienda y el campo, 1Par 9,19. Al lado de los coreítas, 1Par 26,1s; los meraritas, también levitas, proporcionaban otra clase de porteros, 1Par 26,10s-19. Entre las dos, 1Par 26,4-8 enumera a los hijos de Obed-Edom. Este personaje, en cuya casa había estado depositada el arca, 2Sam 6,11, no era israelita, pero se decía que David lo había hecho portero cerca del arca, 1Par 15,24, que era hijo de Yedutún y, por tanto, levita, 1Par 16,38; un grupo de porteros del segundo templo pretendía descender de él.

Sus pretensiones no se detuvieron aquí: los porteros aspiraron

4 Cf p 491



a entrar en la categoría de los cantores: Yedutún era, en efecto, cantor, y era natural que su hijo lo fuera también, que es lo que suponen 1Par 15,21; 16,5. La frontera entre las dos clases continuaba indecisa y los coreítas la franquearon también: son cantores en 2Par 20,19, y doce salmos se atribuyen a los hijos de Coré.

d) *Otras funciones levíticas.* Se habrá notado que muchos de nuestros informes sobre los cantores y casi todos los relativos a los porteros vienen de las partes adicionales de los Paralipómenos. Indican el término de toda una evolución y su abundancia podría hacer olvidar que los levitas no eran sólo cantores o porteros.

Según 1Par 23,3-5, los levitas computados bajo David estaban repartidos así: 24 000 dirigían los quehaceres del templo, 6000 eran escribanos o jueces, 4000 eran porteros, 4000 tributaban loores a Yahveh con instrumentos de música. No son estas cifras fantásticas las que aquí nos interesan, sino las proporciones: la mayoría de los levitas están adscritos al servicio del templo, una minoría a la música del templo, y sería arbitrario interpretar a los primeros como cantores y a los segundos como instrumentistas. Esto mismo se confirma por 1Par 23,25-32, que proviene, sin embargo, de otra tradición (la edad de servicio de los levitas es aquí de 20, no de treinta años), los levitas no tendrán ya que transportar la tienda, puesto que Yahveh habita ya en Jerusalén; harán todo el servicio del templo, y sólo al final se menciona su oficio coral.

De esta manera los levitas están puestos al servicio de los hijos de Aarón, 1Par 23,28, al servicio de los fieles según 2Par 35,3-6, que es paralelo, pero que se aplica a la circunstancia extraordinaria de la gran pascua de Josías. Les está confiada la administración del templo, 1Par 9,26; 26,20s; 2Par 24,6.11; 31,11-15, pero tienen también funciones cultuales: purifican las cosas santas, preparan los panes de proposición y las ofrendas vegetales, 1Par 23,28-29, se encargan de dar muerte y de descuartizar las víctimas, 2Par 29,34; 35,11; rozan así el terreno reservado a los sacerdotes, y seguramente debió de haber conflictos de que no hablan los Paralipómenos explícitamente, pero de que evidentemente es eco la historia de Coré y de su «banda» en Núm 16, cf. en particular Núm 16,8-11; siempre los mismos intrigantes coreítas que de porteros habían ya ascendido a cantores [5] y que usurpan ahora una función sacerdotal.

5 Cf p 502

El cómputo de los levitas bajo David parece haber enumerado también a escribanos y jueces, 1 Par 23,4. Estos escribanos podían desempeñar el oficio de secretarios de que tenía necesidad la administración del templo, cf 2Par 34,13; la carta de Antíoco III, referida por Josefo, *Ant.* 12, 3, 3, enumera como categorías del clero de Jerusalén a «los sacerdotes, los escribas del templo, los cantores sacros». Pero estos *šôṭᵉrîm*, asociados aquí a los jueces, son escribanos de tribunal, comisarios adjuntos[6], y tienen a su cargo funciones «exteriores» en Israel, 1Par 26,29. No se trata, como en Neh 11,16, de asuntos del templo independientes del culto, sino de una actividad exterior al templo. Recordemos a los levitas que Josafat asoció a sacerdotes y a ancianos para juzgar los procesos, 2Par 19,8, y Josefo supone, *Ant.* 4, 8, 14, que en cada ciudad había un tribunal compuesto de siete jueces y de catorce asistentes levitas.

Finalmente, fuera del culto, los levitas tenían una función de enseñanza. El cronista los introduce con este privilegio en el informe de Esdras, Neh 8,7.9. Les atribuye ya este papel bajo Josafat, que los envía «a instruir a Judá, provistos del libro de la ley de Yahveh»; la misión comprendía ocho levitas y sólo dos sacerdotes, 2Par 17,8-9. En 2Par 35,3, los levitas son «los que tienen la inteligencia», el conocimiento de las cosas de Dios.

La obra del cronista aporta así múltiples testimonios de la influencia creciente de los levitas en el segundo templo. Parece ser que los esfuerzos de emancipación se continuaron en los últimos siglos antes de nuestra era. En los apócrifos, en el libro de los Jubileos o Testamento de Leví, se exalta la figura del antepasado epónimo: no fue Aarón, sino Leví, quien fue designado por Dios como sacerdote, así como todos sus hijos detrás de él. Históricamente puede relacionarse esta promoción con el desposeimiento de los sadoquitas por Juan Hircano, procedente de una familia sacerdotal secundaria, pero no consta que el conjunto de los levitas sacase de ello provecho real. No obstante, siguieron intrigando hasta el fin: algunos años antes de la ruina del templo, los cantores obtuvieron de Agripa II permiso para llevar vestiduras de lino como los sacerdotes, y los otros levitas que servían en el templo fueron ascendidos a cantores, Josefo, *Ant.* 20, 9, 6.

6 Cf p 484



### 3. *Sadoquitas y aaronitas*

El sacerdocio del primer templo, desde Salomón hasta la cautividad, estuvo en manos de los descendientes de Sadoq, y en Ezequiel los sacerdotes son llamados siempre «hijos de Sadoq». Pero en los documentos sacerdotales del Pentateuco, en los Paralipómenos y en algunos salmos posteriores a la cautividad, se los llama «hijos de Aarón». Vamos a tratar de comprender lo que significa este cambio y cómo se verificó.

En las más antiguas tradiciones del Pentateuco, Aarón aparece como una figura un tanto esfumada que poco a poco se va delineando, sin que se pueda hacer una distinción neta de las fuentes y de su sucesión cronológica: Aarón es hermano de Moisés y se le llama «el levita», es intérprete de Moisés ante el pueblo, Éx 4,14-16, y delante del faraón, Éx 7,1s, es taumaturgo, Éx 7,9.19; 8,1, etc. Aparece al lado de Moisés en la batalla contra los amalecitas, Éx 17,8.10, en el encuentro con Jetró, Éx 18,12, en el Sinaí, Éx 19,24; 24,1.9. Pero en estas tradiciones no aparece nunca como sacerdote ni como antepasado de los sacerdotes. Por el contrario, está en oposición con Moisés acerca de las cuestiones religiosas: el asunto del becerro de oro, Éx 32, cf. Dt 9,20, la rebelión de Miryam y de Aarón, Núm 12.

En la tradición sacerdotal del Pentateuco varía totalmente la figura de Aarón: es el primer sumo sacerdote de Israel, sus hijos son los únicos sacerdotes legítimos y los otros miembros de la tribu de Leví le son donados como servidores, Éx 28-29; 39; Lev 8-10; Núm 16-18. Esta nueva figura de Aarón, construida alrededor de la antigua tradición de Aarón el «levita», marca el triunfo de cierta tendencia que debió de vencer oposiciones, cuyo eco nos transmiten las relaciones de Éx 32 y de Núm 12, desfavorables a Aarón.

En el fondo de esta evolución hay una lucha entre diferentes grupos sacerdotales, pero no podemos seguirla en los detalles y nos vemos reducidos a hacer hipótesis. Una opinión, presentada recientemente en forma extrema, dice que los aaronitas representan el sacerdocio de Betel, donde se practicaba, como en el Sinaí, el culto del becerro de oro. Este sacerdocio que permaneció en su puesto y continuó oficiando en el santuario de Betel, que había sido respetado, había llegado a ser la fuerza religiosa dominante en Judá durante la cautividad. Los sacerdotes que regresaban de Babilonia hubieron de contar con ella. De este grupo habrían pro-

venido los obstáculos contra la construcción del templo y hasta se pretende leer en Zac 7,1-3 que de Jerusalén se envió a consultar a los sacerdotes de Betel; finalmente éstos acabaron por ser reconocidos por los sadoquitas, quienes, no obstante, conservaron el primer puesto. Esta teoría descansa en bases bien inseguras: el texto de Zac 7,1-3 es difícil, pero ciertamente no tiene el sentido que se le atribuye, el renacimiento del santuario de Betel después de la reforma de Josías y su actividad durante la cautividad no tienen en su apoyo ningún testimonio, la relación entre el culto de Betel y la historia del becerro de oro en que figura Aarón, se puede interpretar de diferentes maneras [7].

Según una opinión más moderada y más extendida, los sacerdotes que regresaban de Babilonia debieron de llegar a una composición con un grupo no sadoquita que había mantenido el culto en Jerusalén durante la cautividad y que invocaba la descendencia de Aarón. Pero los únicos vestigios textuales que poseemos sugieren que el movimiento aaronita tomó cuerpo en Babilonia y no en Judea. Ya hemos visto [8] que las primeras caravanas de regreso comprendían sacerdotes que eran verosímilmente sadoquitas, y en lo que dicen los libros de Esdras, de Ageo y de Zacarías sobre el restablecimiento del culto en Jerusalén, no aparece la menor huella de la oposición de otro sacerdocio que habría estado en posesión. Sólo con la caravana de Esdras llegan de Babilonia dos grupos sacerdotales, el de Pinhás y el de Itamar, Esd 8,2. Es una época en que hay preocupación por las genealogías: los sacerdotes sadoquitas se adscribieron a Pinhás, cf. 1Par 5,30-34, al que Dios había prometido para su raza un sacerdocio perpetuo, Núm 25,10-13. Este Pinhás era hijo de Eleazar, a quien Dios había transferido el sacerdocio de Aarón, Núm 20,24-26. La mención de Pinhás en Esd 8,2 no se explica sino en el caso en que, entre Zorobabel y Esdras, los sadoquitas se hubiesen adscrito a un linaje aaronita. Es verosímil que quisieran responder así a las pretensiones de otro grupo de sacerdotes que invocaban ya un antepasado mucho más antiguo y mucho más noble que Sadoq, el sacerdote de David, un antepasado próximo a Aarón, el «levita», hermano de Moisés. Se puede identificar a este grupo con los descendientes de Ebyatar: éstos representaban la casa de Elí y se jactaban, legítimamente a lo que parece, de su origen levítico. Según la inserción de 1Sam 2,27-36, escrita quizás a raíz de la reforma de Josías y en todo caso ciertamente antes de Esdras, la casa de Elí había sido elegida para el sacerdocio desde la estancia en Egipto. Sólo faltaba el nombre de Aarón, pero éste debió de imponerse cuando la figura de Aarón tomó cuerpo como la del primer sumo sacerdote de Israel. Se concluyó un concordato entre los descendientes de Sadoq y los de Ebyatar, que se adscribieron respectivamente a los dos hijos de Aarón, Eleazar (o su hijo Pinhás) e Itamar.

7. Cf. p 437.
8. Cf. p. 498.



Este acuerdo se concluyó en Babilonia y Esdras lo sancionó llevando consigo las representaciones de las dos familias. Esto no excluye que se desarrollara un movimiento paralelo en Palestina, donde se habían quedado algunos ebyataritas y adonde habían regresado algunos sadoquitas, ni que hubiese habido una acción combinada de los ebyataritas de Palestina y de sus hermanos de Babilonia, pero el acuerdo se concluyó en tierra de cautividad: a su llegada, Esdras halla en funciones a las mismas familias sacerdotales que se habían instalado a la sazón del regreso, cf. Esd 10,18-22 y Esd 2,36-39. Los aaronitas no ocupan todavía el puesto.

La situación se regularizó después de Esdras y las dos familias se repartieron el sacerdocio, que se convirtió en privilegio de los hijos de Aarón. Sus títulos de legitimidad son producidos en la obra del cronista, en las genealogías de Leví y de Aarón, 1Par 5,27-29; 6,34-38, y sobre todo a propósito de la organización atribuida a David, 1Par 24,1-6: todos los hijos de Aarón eran sacerdotes, pero los dos mayores, Nadab y Abihú, murieron sin hijos en castigo de una falta cultual, y los últimos, Eleazar e Itamar, conservaron el sacerdocio, cf. Lev 10,1-3; Núm 3,1-4. Sadoq es descendiente de Eleazar, y Ebyatar es descendiente de Itamar. David repartió el servicio entre las dos familias, constituyendo veinticuatro clases de sacerdotes: la familia de Eleazar, la más numerosa, contaba dieciséis, mientras la de Itamar tenía sólo ocho. A continuación, 1Par 24,7-18, se aduce la lista de las veinticuatro clases, pero en una forma que fue recompuesta en la época de los Macabeos, 1Mac 2,1, pero que anteriormente no aparecen en ningún texto auténtico.

En adelante todos los sacerdotes podían ya llamarse «hijos de Aarón», pero los sadoquitas conservaron la preponderancia: su antepasado Eleazar es más noble que Itamar, puesto que es el único sacerdote de que hablan los relatos sobre el fin de la estancia en el desierto, Núm 25,11; 26,1; 31 passim. Esdras es uno de los suyos según el cronista, Esd 7,1-5, y tienen doble número de

clases que los itamáridas. En fin, hasta el tiempo de Antioco Epífanes, los sumos sacerdotes seguirán siendo elegidos entre ellos.

### 4. *El sumo sacerdote*

a) *Los títulos.* Ya dijimos anteriormente que el título de «sumo sacerdote», *hakkohen haggâdôl*, para designar al cabeza del sacerdocio, no es anterior a la cautividad. Ahora hay que destacar que en lo sucesivo no se empleó sino raras veces y que no llegó a ser corriente sino en una época muy tardía.

En la ley de santidad, que es la parte más antigua del Levítico, el jefe del sacerdocio es llamado *hakkohen haggâdôl me'ehâw*, «el más gran sacerdote entre sus hermanos», Lev 21,10 (la continuación de la frase, como veremos, es añadidura) lo cual es una fórmula descriptiva, pero no un título. Este título no se halla una sola vez en Ezequiel, y sólo tres veces en todo el Pentateuco, en un mismo pasaje que forma parte de su redacción más reciente, el reglamento sobre las ciudades de refugio [9], Núm 35,25.28 y 32 ([?] cf. el griego). Los «sumos sacerdotes» del desierto, Aarón, Eleazar, Pinhás, son llamados siempre sencillamente «el sacerdote». En el cronista sólo se encuentra el título cuatro veces: 2Par 34,9 lo atribuye a Hilquiyyahu antes de la cautividad, Neh 3,1.20 y 13,28 lo aplican a Elyasib. Por el contrario, «sumo sacerdote» se encuentra ocho veces en Ageo y en Zacarías, adosado al nombre de Josué, hijo de Yehosadaq, contemporáneo de Zorobabel, Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zac 3,1.8; 6,11. En fin, Eclo 50,1, hebreo, hace el elogio de Simón el «sumo sacerdote», que vivió hacia el 200 a.C. Nada más en la Biblia en hebreo. Así pues, el título existía ciertamente desde el regreso de la cautividad, lo cual se confirma por un papiro de Elefantina, que en 408 a.C. llama al sumo sacerdote de Jerusalén, Yehohanán, *kahna rabba*, equivalente arameo de *kohen gâdôl*. Pero este título se empleaba raras veces y generalmente se decía «el sacerdote» a secas, como antes de la cautividad y como en los textos sacerdotales del Pentateuco. Sólo en la Mišná y en los tratados talmúdicos se emplea el título de manera constante en sus formas hebraica, *kohen gâdôl*, o aramea, *kahna rabba*.

Es interesante comparar el uso de la Biblia griega: la antigua versión de los Setenta traduce siempre *hakkohen haggadôl* por

9 Cf p 227s.



ὁ ἱερευς ὁ μέγας. Pero en los libros de los Macabeos esta traducción literal está reemplazada por un término técnico, ἀρχιερεύς, aplicado corrientemente a todos los sumos sacerdotes. Es también el uso del Nuevo Testamento y de Filón. Ahora bien, ἀρχιερεύς, es un término de la cancillería seléucida: designa al jefe del culto de Estado nombrado por el rey en un distrito o en una ciudad. En este sentido oficial fue empleada la palabra por los judíos helenizantes: su primera aparición en 1Mac 10,20 figura en una carta de Alejandro Balas a Jonatán: «Hoy te instituimos sumo sacerdote, ἀρχιερεύς, de tu nación.» Este título pagano quedó adherido al sumo sacerdote entre los judíos de habla griega e indujo el uso corriente de *kohen gâdôl* y de *kahna rabba*, considerados como sus equivalentes hebreo y arameo.

Los libros posteriores a la cautividad emplean, también raras veces, otros términos para designar al sumo sacerdote. En 1Par 9,11; 2Par 31,13; Neh 11,11, es el *nâgîd* del templo. En la lengua de esta época la palabra se aplica a funcionarios y a notables, pero quizá conserve aquí el sentido más elevado de príncipe o de jefe designado por Dios [10]. En todo caso lo tiene en Dan 9,25; 11,22, donde las expresiones «príncipe ungido» y «príncipe de la alianza» se refieren al sumo sacerdote.

Esta expresión de «príncipe ungido» tiene afinidad con otra designación del sumo sacerdote: en Lev 4,3.5.16 es el *hakkohen hammâšiaḥ* «el sacerdote ungido», cf. Lev 6,13.15; 16,32; una adición a Lev 21,10 habla del sacerdote «sobre cuya cabeza se ha derramado el óleo de unción». Este título nos introduce en los ritos de investidura.

b) *La investidura del sumo sacerdote.* Según los documentos sacerdotales del Pentateuco, Éx 29,4-7 y Lev 8,6-12, la consagración de Aarón se hace en tres actos: purificación, vestición, unción. Primero se lava, luego es revestido con la túnica, el manto, el efod y el pectoral, se ciñe con el turbante, *miṣnepet*, en cuya frente está fijado el *nezer* santo (después discutiremos el sentido de la palabra). Para terminar se vierte sobre su cabeza el óleo de unción.

Éx 28 y 39 dan una descripción detallada de las vestiduras del sumo sacerdote. Nos detendremos únicamente en los detalles sobre el tocado: en Éx 28,36 el adorno del turbante se llama *ṣîṣ*, no

10 Cf p. 111s.

*nezer;* en Éx 39,30 se emplean juntamente *ṣîṣ* y *nezer,* lo mismo que en Lev 8,9. El sentido fundamental de *nezer* es «consagración», aquí «signo de consagración». Generalmente se suele traducir por «diadema», pero esta traducción es inexacta; la forma de este «signo de consagración» está indicada por término concreto *ṣîṣ,* que debe guardar su sentido ordinario de «flor»: el sumo sacerdote llevaba en la frente, sujeta al turbante, una flor de oro, símbolo de vida y de salud. Sobre esta flor estaba grabada, como en un sello, la inscripción «consagrado a Yahveh», Éx 28,36; 39,30.

Es muy interesante comparar estos textos con la visión de Zac 3,1-9. Se trata de la consagración de Josué, primer sumo sacerdote después de la cautividad. Comprende también una purificación y una vestición: Josué es despojado de sus vestidos sucios, queda suprimida su «impiedad», luego es revestido de ricas vestiduras y se le ciñe un turbante, *ṣânîp,* y por fin se le pone delante una piedra preciosa sobre la que Yahveh en persona grabará una inscripción. Se discute la interpretación del último rasgo, pero lo más verosímil es que se trate de una piedra preciosa que debe ser grabada y llevada por el sumo sacerdote. Es sorprendente el paralelismo con los textos sacerdotales: *miṣnepet* y *ṣânîp,* la flor grabada como sello y la piedra preciosa con una inscripción.

Pero la consagración de Josué se detiene en la vestición, así como en Núm 20,26-28 Eleazar es instituido sucesor de Aarón sencillamente recibiendo las vestiduras que había llevado el primer sumo sacerdote. Falta la unción. Se la ha querido descubrir en la subsiguiente visión de Zacarías, Zac 4,1-14, donde Zorobabel y Josué están representados por dos olivos, con la explicación del ángel, a saber, que son «los dos hijos del aceite». La traducción «los dos ungidos», en cuanto Josué recibió la unción sacerdotal y Zorobabel esperaba la unción real, supone ya resuelto un difícil problema de exégesis. Es poco verosímil que se trate de una unción: nunca se habla así para decir «ungido», ni se emplea nunca esta palabra para designar el óleo de la unción. En todo caso, Zorobabel, funcionario del rey de Persia, no recibió nunca la unción real y no hay nada que indique que Josué recibiera la unción como sumo sacerdote. La visión de Zac 3 prueba con su silencio más bien lo contrario.

Es difícil decir cuándo fue introducido el rito. Se supone ya en Éx 29,7, y en los pasajes del Levítico antes citados, pero es incierta la fecha de redacción de estos textos: en todo caso, no forman parte del estrato más reciente del Pentateuco, que extiende



la unción a todos los sacerdotes [11], lo que no parece haberse aplicado nunca. Es verosímil que la unción del sumo sacerdote fuese practicada desde fines de la época persa, pero los primeros testimonios que se pueden datar son posteriores: Eclo 45,15, en el elogio de Aarón; Dan 9,25-26, que designaría a Onías III con las expresiones de «príncipe ungido» y «ungido», 2Mac 1,10, donde la raza de los sumos sacerdotes sería denominada la raza de los sacerdotes ungidos. Tampoco se sabe cuándo cesó la práctica, que quizá duró hasta el final de la dinastía de los sacerdotes reyes asmoneos. De todos modos, no existía ya en la época herodiana y romana, cuando el único rito de instalación era la vestición. Los rabinos perdieron todo recuerdo del tiempo en que los sumos sacerdotes recibían la unción: según algunos de ellos, el uso se habría suprimido bajo Josías.

c) *El sumo sacerdote y la realeza.* Estos ritos de investidura relacionaron al sumo sacerdote de después de la cautividad con el rey anterior a la misma. La unción había sido la ceremonia esencial de la coronación, que hacía del rey el ungido de Yahveh [12]. Los ornamentos del sumo sacerdote no son menos significativos: el turbante, *ṣânîp,* que recibe Josué es un tocado real en Is 62,3; Eclo hebreo 11,5; 40,4; 46,16, así como el *miṣnepet* de los textos sacerdotales es llevado por el príncipe de Ez 21,31. Además Eclo 40,4 añade al *ṣânîp* del rey, el *ṣîṣ,* la flor que adorna la frente del sumo sacerdote; el equivalente *nezer* es una insignia real en 2Sam 1,10; 2Re 11,12; Sal 89,40, y el sentido concreto que hemos determinado para *nezer* está confirmado por un salmo real, Sal 132,18; «su *nezer* florecerá». Se puede comparar la piedra preciosa de la corona de Milqom, que David pone sobre su frente, 2Sam 12,30 y la piedra de Zac 3,9. Finalmente, el pectoral ornado de piedras preciosas descrito en 28,15s, recuerda los ricos pectorales que llevaban los faraones y los reyes de Siria siguiendo su ejemplo, como lo demuestran los hallazgos de Biblos; es verosímil que fuese llevado también por los reyes de Israel.

Cuando desapareció la monarquía, este aparato real pasó al sumo sacerdote. Esto no significa sólo ni en primer lugar que el sumo sacerdote heredase las prerrogativas cultuales que se reconocían al rey; ya hemos mostrado que éstas eran limitadas. Esto significaba que el sumo sacerdote venía a ser el jefe de la nación

11 Los textos están citados en p 156
12 Cf p 154s

y su representante delante de Dios, como lo había sido el rey. Además la ideología real del sumo sacerdote sólo se fue desarrollando poco a poco. Ya hemos visto que, por lo pronto, no había recibido la unción y, en el texto primitivo de Zac 6,9-14, la corona, *'ăṭârah*, que es también un ornato real, cf. 2Sam 12,30; Jer 13,18; Ez 21,31 estaba destinada a Zorobabel, que sería revestido de la majestad real, se sentaría en un trono teniendo al sacerdote a su derecha; más tarde se transfirieron a Josué estas calificaciones reales introduciendo su nombre en lugar del de Zorobabel.

Bajo los asmoneos, el ideal se convirtió en realidad: los ocho jefes de la casa desde Jonatán hasta Antígono fueron a la vez sumos sacerdotes y jefes de la nación judía y, probablemente a partir de Aristóbulo I, en 104-103 a.C., asumieron el título de rey.

d) *La sucesión de los sumos sacerdotes.* El advenimiento de los asmoneos marca, también desde otro punto de vista, un nuevo sesgo en la historia del sacerdocio. Una adición del cronista en el libro de Nehemías, Neh 12,10-11, da la sucesión de los sumos sacerdotes desde Josué hasta Yadduá, es decir, hasta el tiempo de Darío II, cf. Neh 12,22, o sea hasta unos 400 años a.C., puesto que Darío murió el año 405. Esta lista es quizá incompleta y supone arbitrariamente que la sucesión tuvo siempre lugar de padre a hijo, pero coincide con los informes dados en la memoria de Nehemías y, por lo que se refiere al penúltimo nombre, está confirmada por los papiros de Elefantina: Yohanán era sumo sacerdote en 411 y todavía en 408. No tenemos informes en absoluto sobre el siglo y medio que siguió. Además las noticias utilizables de Josefo y de los libros de los Macabeos permiten reconstruir la descendencia de los oníadas, desde Onías I a mediados del siglo III hasta Simón el Justo, elogiado por Eclo 50,1s, y Onías III, que era sumo sacerdote al advenimiento de Antíoco Epífanes en 175 a.C. Descartado por el nuevo rey y suplantado por su hermano Jasón, había de morir tres años más tarde, traidoramente asesinado, 2Mac 3-4.

No hay motivo de dudar que el sumo sacerdocio se conservase hasta dicha época en la descendencia de los sadoquitas, de la que Onías III es el último representante legítimo. Su hermano Jasón obtuvo el cargo ofreciendo dinero a Antíoco e introduciendo las costumbres griegas en Jerusalén, 2Mac 4,7-20. En adelante el pontificado estará comprometido en la política agitada de esta época. Jasón fue despojado del cargo por una mayor postura de Menelao, 2Mac 4,23-26, un benjaminita y, por tanto, ni siquiera sacerdote



según el texto griego de 2Mac 3,4, cf. 4,23, más bien miembro de la clase de Bilgá, según la antigua versión latina, es decir, sacerdote de una familia sacerdotal de segundo rango, Neh 12,5.18. El intruso Menelao fue quien obtuvo que se diese muerte a Onías III, 2Mac 4,30-38; totalmente vendido a Antíoco Epífanes sostuvo su política de helenización y se mantuvo en el puesto aun después de las primeras victorias de los Macabeos, pero no conservará más que una dignidad nominal. Antíoco V le hizo dar muerte, según 2Mac 13,3-8. Fue reemplazado por Alcimo, que era un aaronita, 1Mac 7,14, pero no sadoquita. Después de la caída de Antíoco V, Alcimo se hizo confirmar por Demetrio I, 1Mac 7,9; 2Mac 14,3.13. Tuvo cierta actividad en Jerusalén: estaba comenzando a derribar el muro que separaba los dos patios del templo [13] cuando murió de un ataque en 159 a.C., 1Mac 9,54-56. A continuación, el sumo pontificado quedó vacante por espacio de siete años.

Finalmente, Jonatán, hermano de Judas Macabeo y su sucesor en la lucha de la independencia, fue nombrado sumo sacerdote, ἀρχιερεύς [14], por Alejandro Balas, pretendiente al trono y pronto vencedor de Demetrio I, 1Mac 10,17-20. Jonatán vistió los ornamentos sagrados en la fiesta de los tabernáculos del año 152 a.C. Era al mismo tiempo sumo sacerdote y jefe de la nación, pues Alejandro no tardó en elevarlo a estratega y meridarca, es decir, gobernador militar y civil de Judea, 1Mac 10,65. Jonatán era de estirpe sacerdotal, su padre Matatías, el iniciador de la sublevación contra Antíoco Epífanes, era sacerdote del linaje de Yehoyarib, 1Mac 2,1. Pero era una familia oscura que debió únicamente al triunfo de los asmoneos el ser colocada por un corrector tardío a la cabeza de las clases sacerdotales de 1Par 24,7; no era una familia sadoquita y los partidarios fieles de la tradición pudieron considerar como ilegítimos a los sumos sacerdotes asmoneos. Por otra parte, el sumo pontificado desbordaba cada vez un título oficial del imperio seléucida y era instituido por el soberano, su función de gobernador civil y militar le lanzaba en medio de la lucha política. Simón, hermano de Jonatán, viene a ser sumo sacerdote, estratega y caudillo de los judíos, 1Mac 13,42, el pueblo le otorga el título de etnarca, 1Mac 14,47, que es más que estratega y menos que rey, título que le es reconocido por Antíoco VII, 1Mac 15,2. Juan Hircano, hijo de Simón, comienza a acuñar moneda después de haberse hecho independiente de la tutela seléucida y sus monedas llevan

13 Cf. p 425s.
14. Cf p. 508s

la leyenda: «Yehohanán, sumo sacerdote, jefe de la comunidad de los judíos.» Había estimado prematuro adoptar el título de rey, pero sus sucesores dieron este paso, ya Aristóbulo I según Josefo, pero ciertamente Alejandro Janeo según Estrabón y las monedas. La ideología real del gran sacerdote ganaba con ello, pero no así la religión, y los tradicionalistas no reconocieron ya en estos sumos sacerdotes políticos el espíritu de los Macabeos. Se formaron movimientos de oposición: hostilidad de los fariseos, secesión del grupo que fundó la comunidad de Qumrán.

Nuevo sesgo marca el fin de la dinastía asmonea con Antígono Matatías, último rey y sumo sacerdote en 40-37 a.C., y la llegada al poder de Herodes. El sumo pontificado pasa en adelante a manos del soberano que instituye y degrada a los sumos sacerdotes conforme a su capricho. Veintiocho sumos sacerdotes se sucederán así entre 37 antes y 70 d.C., escogidos en diferentes familias sacerdotales. Los miembros de estas familias que habían sido titulares del pontificado constituirán desde entonces una aristocracia sacerdotal, el grupo de los sumos sacerdotes, en plural, que aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento. Pero con esto rebasamos los límites asignados a este libro.

### 5. *Ingresos del templo y de los sacerdotes*

a) *El templo.* Antes de la cautividad, el templo era un santuario de Estado y el rey sufragaba los gastos del culto público[15]. En la constitución ideal de Ezequiel, el príncipe recibía las aportaciones del pueblo, pero tenía a su cargo las oblaciones y todos los sacrificios ofrecidos por la casa de Israel, Ez 45,13-17. Al regreso de la cautividad no había ya ni rey ni príncipe. Cierto que el edicto de Darío prescribía que, además de los gastos de reconstrucción del templo que estaban ya previstos en el decreto de Ciro, Esd 6,4, todo lo que fuese necesario para las ofrendas y los sacrificios sería suministrado a los sacerdotes de Jerusalén, Esd 6,9-10, pero estas órdenes no fueron ejecutadas largo tiempo. La carta de misión expedida por Artajerjes a Esdras dedica un lugar importante a los asuntos financieros: Esdras se llevará las contribuciones del rey y de sus consejeros, de los ricos babilonios y de los judíos, y este dinero servirá primeramente para comprar las víctimas, las oblaciones y

15. Cf. p. 487.



las libaciones para los sacrificios en el templo, Esd 7,15-18. Esto supone que no se aplicaba el edicto de Darío y que el templo se hallaba en estado de gran pobreza. Pero la ayuda así proporcionada era excepcional. El templo tenía necesidad de ingresos regulares.

Estos ingresos están determinados en Neh 10,33-35: capitación anual de un tercio de siclo para las necesidades del culto y para el servicio del templo (lo cual quiere decir su mantenimiento), entrega anual de madera, cf. también Neh 13,31. La preparación, o el eco, de esta medida se halla en la redacción sacerdotal del Pentateuco, Éx 30,11-16: capitación de medio siclo por persona de veinte años o más de edad, cuyo producto se aplicaba al servicio de la tienda de reunión. Este impuesto del templo se percibía todavía en la época del Nuevo Testamento, Mt 17,24.

Sin embargo, las generosidades de los reyes de Persia fueron renovadas varias veces por los Seléucidas, según el testimonio de los documentos que citan Josefo y los libros de los Macabeos y cuya autenticidad, puesta en duda poco ha, parece bien esclarecida. Fuera de la alusión vaga de 2Mac 3,3, según la cual el fundador de la dinastía cubría con sus ingresos personales todos los gastos de los sacrificios, tenemos la carta de Antíoco III, reproducida por Josefo, *Ant.* 13, 3, 3: el rey decide proporcionar una contribución de veinte mil dracmas para las víctimas de los sacrificios y además una importante cantidad de harina, de trigo y de sal. Demetrio I, que luchaba por obtener el poder, ofrece a Jonatán, para cubrir los gastos del culto, todos los ingresos de Ptolemaida y de sus suburbios y una subvención anual tomada de la asignación real; prometió también tomar a su cargo todas las obras de reparación del templo, 1Mac 10,39-45. Pero, como nos dice el v. 47, los judíos se decidieron en favor de Alejandro Balas, que era el rival de Demetrio, «porque a sus ojos eran mayores sus gratificaciones».

A estas fuentes permanentes o efímeras, de ingresos, se añadían los dones voluntarios y probablemente una parte de las ofrendas votivas, mientras el resto correspondía a los sacerdotes. La riqueza del templo fue creciendo hasta excitar no pocas codicias: a este propósito se puede recordar la historia de Heliodoro, 2Mac 3, el saqueo por Antíoco Epífanes, 1Mac 1,21-24, el tributo de diez mil talentos exigido por Pompeyo, Josefo, *Ant*, 14, 4, 5, el robo por Craso, de dos mil talentos de plata que había dejado Pompeyo y de ocho mil talentos de oro, Josefo, *Ant.* 14, 7, 1, y finalmente el saqueo del templo incendiado por los soldados de Tito, Josefo, *Bell.* 6, 5, 2; 6, 6. 1.

b) *Los sacerdotes.* Ezequiel, inspirándose sin duda en la situación que existía ya en época monárquica, asignaba como ingresos a los sacerdotes una parte de los sacrificios, todo lo que es ofrecido al templo, lo mejor de las primicias y de las prestaciones, lo mejor de la sémola ofrecida al santuario, Ez 44,29-30.

Las disposiciones de Núm 18,8-32 son mucho más detalladas y mucho más favorables al clero. Son distintas para los sacerdotes y para los levitas. Los sacerdotes se sustentan de los sacrificios y de las oblaciones del pueblo. Lev 6-7 determina la parte que en cada caso corresponde al sacerdote, el cual está aquí mejor servido que en la regla paralela del Deuteronomio, Dt 18,3; en lugar del hombro, las mandíbulas y el estómago, el sacerdote recibe ahora el pecho y el muslo derecho, que son porciones nobles, Lev 7,30-34; en los sacrificios por el pecado y en los sacrificios de reparación, de los que no se habla en Dt 18, recibirá todo lo que no se quema en el altar, es decir, casi todo, y, por fin, la piel de las víctimas ofrecidas en holocausto y todas las ofrendas vegetales, Lev 7,7-10. Los sacerdotes percibirán también, como en Ezequiel, lo mejor, *rêšît*, de los productos del suelo, las primicias, *bikkûrîm*, lo que se ofrece por anatema, *ḥerem*, Núm 18,12-14, a lo que se añade todavía los primogénitos, *bᵉkôr*, que deben ofrecerse al santuario o ser rescatados, si se trata de primogénitos del hombre o de animales impuros, Núm 18,15-18.

En cuanto a los levitas, su mantenimiento está garantizado por el diezmo, *maʿaśer*, que se paga del trigo y del vino nuevo. Sin embargo, un diezmo de este diezmo, se sustraía para Dios y era entregado por los levitas a los sacerdotes, cuyos ingresos aumentaban así, Núm 18,20-32. La obligación del diezmo se extiende al ganado en Lev 27,30-33, con posibilidad de rescate, como en el diezmo y en los productos de la tierra; una alusión a este diezmo del ganado se halla en 2Par 31,6, pero no consta si era efectivamente percibido.

En todo caso, el diezmo del ganado no aparece en los textos paralelos del libro de Nehemías. Al llegar éste para su segunda misión se enteró de que los levitas habían desertado del templo porque no recibían diezmos, que eran sus únicos ingresos fijos. Nehemías hace reproches a los notables, hace volver a los levitas y constituye una comisión encargada de administrar los almacenes, cf. Neh 13,5, y de hacer las distribuciones, Neh 13,10-14. Para evitar que se repitieran los abusos que había comprobado, Nehemías



obligó a la comunidad a contraer ciertos compromisos, en los que no se olvidaba lo que era debido a los levitas: las primicias del suelo y de los frutos de los árboles, los primogénitos, lo mejor de la harina, de las frutas, del vino y del aceite habrá de entregarse a los sacerdotes, los diezmos serán atribuidos a los levitas, Neh 10,36-38*a*. Era la manera de poner en práctica las prescripciones de Núm 18. No parece que el compromiso se mantuviese siempre como era justo: se puede referir a esta época Malaquías, que reprocha al pueblo el no entregar diezmos y oblaciones al tesoro del templo, Mal 3,7-10, como también una adición de Neh 10,28*b*-39, que da a los levitas mismos el derecho de ir a recaudar el diezmo en las ciudades bajo la dirección de un sacerdote.

El sistema funcionaba sin tropiezo a la sazón en que escribía el cronista, el cual, olvidando las dificultades pasadas, presenta la época del regreso como una edad de oro para el clero: «Judá ponía su alegría en los sacerdotes y en los levitas en funciones... Así pues, todo Israel, en tiempos de Zorobabel y en tiempos de Nehemías, entregaba a los cantores y a los porteros la parte que les correspondía según sus necesidades cotidianas. Se entregaban a los levitas las aportaciones sagradas, y los levitas entregaban una parte a los hijos de Aarón», Neh 12,44-47.

Estas prescripciones siguieron practicándose, cf. Eclo 7,31; Jdt 11,13, y se agravó la carga a los fieles, pues volvieron a ponerse en vigor antiguas obligaciones que habían sido reemplazadas por estas prescripciones: el diezmo de Dt 14,22-26, comprendido como un «segundo diezmo», que se convertía en dinero y se gastaba en el santuario, y el diezmo trienal de Dt 14,28-29, que se convirtió en un «tercer diezmo». Todo esto pagaba el piadoso Tobit, fiel observante de la ley, Tob 1,6-8.

*Capítulo IX*

# EL ALTAR

El altar es un elemento esencial del santuario y, en las historias de los patriarcas la erección de un altar basta para significar la fundación de un santuario, Gén 12,7.8; 13,18; 26,25; 33,20. El sacerdote era desde un principio y ha ido siendo cada vez más exclusivamente el ministro del altar; el sacrificio, rito principal del culto, es la ofrenda llevada al altar. Así pues, entre el estudio del sacerdocio y el de los ritos es necesario hablar del altar.

El altar se llama en hebreo *mizbeaḥ*, de una raíz verbal que significa «inmolar», después «inmolar con miras a un sacrificio». Este sentido etimológico se amplió con la evolución del ritual: en el templo, exceptuadas las aves, las víctimas eran inmoladas fuera del altar, al cual se llevaban después, y al que se aportaban también ofrendas vegetales; la misma palabra designa también el altar del incienso. El altar es, pues, el lugar donde se ofrecen los sacrificios, de cualquier naturaleza que sean.

## 1. *Altares preisraelitas en Palestina*

En Palestina se sacrificaba sobre la superficie natural de una roca, o sobre una roca tallada, o sobre un bloque roqueño aislado, o sobre un altar construido.

Con frecuencia se observan al descubierto, o se han despejado con las excavaciones, superficies rocosas con concavidades artificiales en forma de copas. Sería exagerado dar una interpretación



cultual de todas estas instalaciones. La mayor parte de estas concavidades pudieron servir para usos profanos: las que se hallan más cerca de un pozo, de una cisterna o de una fuente servirían para abrevar a los animales, las más grandes pudieron servir para lavar la ropa, y las que se hallan junto a un lagar o un molino de aceite están evidentemente relacionadas con la fabricación de estos líquidos. Cuando se hallan estas concavidades cerca de las tumbas, se explican por razón de ritos funerarios, pero no necesariamente sacrificios: los muertos tenían hambre y sed [1].

Se dan, sin embargo, todavía casos en los que otros elementos prueban el empleo sacrificial de estas concavidades: así, por ejemplo, las que están excavadas en el altar rocoso de Sara de que vamos a hablar, las que, en Guézer, están en comunicación con una cueva en la que se han encontrado osamentas de cerdos ofrecidos en sacrificio. Cuando faltan tales indicios es imposible decidir si una superficie rocosa, provista o no de tales concavidades, había servido de altar. Por lo menos dos pasajes de la Biblia, Jue 6,19-23 y 13,19-20, indican que tal uso existía.

Como altares tallados en la roca se suelen citar los de Petra y sus alrededores, aislados por la talla de la masa rocosa circundante, y provistos de gradas. Se puede suponer que estas instalaciones se remontan más allá de los nabateos de la época helenística, de los que Petra era uno de los principales centros, pero no hay que olvidar que las tumbas monumentales y las casas talladas en la roca son también una particularidad de Petra y sería imprudente generalizar respecto de los altares lo que es quizá propio de esta región.

Una gran piedra o un bloque desgajado de la roca pueden servir de altar. Recordemos en particular dos ejemplos: cerca de Sara se ve en un campo un gran cubo de piedra, bastante tosco, de 1,30 m. de alto con gradas en la cima, cuya parte superior tiene concavidades excavadas. Es llamado, sin pruebas, el altar de Manoah, cf. Jue 13,19-20. Las recientes excavaciones de Hasor han sacado a la luz un enorme bloque rectangular que pesa alrededor de cinco toneladas y lleva cavada una pila en una de sus superficies; ha sido hallado en lo que fue un templo cananeo del siglo XIII antes de nuestra era.

Hay que mencionar, por fin, los altares construidos. En este lugar debemos recordar ante todo lo que ya se dijo a propósito de los lugares altos [2]. La *bâmah* era una mota o un terrero sobre el

1. Cf. p. 99.
2. Cf. p. 376s.

que se sacrificaba sin que se hubiese erigido necesariamente un altar distinto. Semejantes plataformas formadas de grandes piedras se han descubierto en Meguiddó, en Nahariyah cerca de Haifa, en Hasor de Galilea.

En otros santuarios preisraelitas se han encontrado altares adosados al muro del fondo y construidos con piedras toscas y mortero de tierra, o con ladrillos crudos. Las excavaciones recientes suministran ejemplos de todos los períodos: en Meguiddó por los años 3000 a.C. y al principio del segundo milenio, en *et-tell* (Ay) en el transcurso del tercer milenio, en *tell ed-duweir* (Lakís) en los siglos XIV-XIII a.C.

### 2. *Altares israelitas fuera del santuario principal*

La misma variedad aparece en los más antiguos textos bíblicos. En Jue 6,19-23, Gedeón quiere ofrecer al ángel de Yahveh un cabrito y pan sin levadura; el ángel le ordena colocar la carne y los panes sobre una roca, donde son consumidos por un fuego que surge de la roca: es un sacrificio. En Jue 13,19-20, el padre de Sansón, Manoah, ofrece sobre una roca un cabrito en holocausto a Yahveh y esta roca es llamada «altar» en el versículo siguiente.

Hay también ejemplos de grandes piedras que servían de altar. Cuando regresó el arca a Bet-Semés, la madera del carro y las vacas que habían servido para el transporte forman el material de un holocausto ofrecido sobre una «gran piedra» que se hallaba allí, 1Sam 6,14. En la guerra de Saúl contra los filisteos, el pueblo degüella sobre la tierra misma el ganado arrebatado al enemigo; entonces interviene Saúl: «¡Arrastradme hasta aquí una gran piedra!», y sobre ella hace inmolar las bestias: es un altar, pues toda inmolación tiene hasta el Deuteronomio, Dt 12,20-25, carácter sacrificial.

Pero los altares mencionados en la Biblia fuera del templo son generalmente altares construidos, tal como los que erigen los patriarcas y más tarde los de la época de Josué, Jos 22,10, y de los Jueces, Jue 6,24 (el altar construido sobre la roca donde la comida de hospitalidad se había transformado en holocausto) y 6,26 (según la tradición paralela), hasta el altar construido por David sobre el emplazamiento del futuro templo, 2Sam 24,25. Sobre el Carmelo, Elías repara el altar de Yahveh que había sido derruido y dispone sobre él la leña y los cuartos de la víctima, 1Re 18,30.33. Una glosa que se inspira en Éx 24,4; Jos 4,1-9, añadió, v. 31-32*a*, que este altar



estaba construido con doce piedras que simbolizaban las doce tribus.

Fuera de esta glosa, nunca se precisa si estos altares estaban construidos con ladrillos (crudos) o con piedras. Los dos materiales se utilizaban, como ya hemos visto, para los altares preisraelitas de Canaán y estaban autorizados por la ley de Éx 20,24-26: el altar debe ser de tierra (ladrillos crudos); si se hace con piedras, éstas no deben ser talladas a cincel. Dt 27,5 hace suya esta prescripción: se edificará sobre el Ebal un altar de piedras que no hayan sido trabajadas por el hierro; la orden es ejecutada por Josué, según el pasaje deuteronomista de Jos 8,30-31. Los rabinos han dado explicaciones sutiles de esta prohibición de tallar las piedras del altar: el altar perdona y el hierro castiga, o bien: el altar prolonga la vida y el hierro la acorta. Éx 20,25 dice solamente que el hierro «profana» la piedra, lo cual se explica por el cuidado general de no utilizar para el servicio de Dios sino a seres en su estado natural antes de haber sido en alguna manera empleados por el hombre, cf. Núm 19,2; Dt 21,3-4; 1Sam 6,7, etc., lo cual recuerda también los altares sobre la roca o sobre una gran piedra bruta. La ley de Éx 20,26 prohíbe también que el altar tenga gradas. Los altares cananeos las tenían a veces y los altares israelitas posteriores tenían una escalera o una rampa de acceso. Éx 20,26 da a esta prohibición un motivo de pudor: el sacerdote vestido únicamente con un mandil, se expone a descubrir su desnudez al subir al altar, por lo cual, en la época del gran altar con escalera, una ley posterior prescribirá al sacerdote que lleve pantalones, Éx 28,42-43. Esta explicación parece secundaria y la prohibición primitiva se justificará más bien por el carácter sagrado del altar que se quería en cuanto fuera posible separar de lo profano: las gradas, unidas al altar y pisadas por el sacerdote, parecían suprimir esta separación.

Más adelante hablaremos de los pequeños altares móviles que servían para las ofrendas de perfumes.

### 3. *Los altares del culto en el desierto*

Según las descripciones del santuario del desierto, la tienda o morada poseía dos altares, el altar de los holocaustos colocado delante de la entrada de la morada, Éx 40,6.29; cf. Lev 4,18, y el altar de los perfumes colocado en la morada delante del velo que aislaba la parte del fondo, donde se encontraba el arca, Éx 30,6; 40,5.26,

La descripción de este altar de los holocaustos se encuentra en Éx 27,1-8 y 38,1-7: es una construcción de tablas de acacia de cinco codos de largo y de ancho, y de tres codos de alto. Estas tablas están chapadas de bronce y el altar se llama a veces «el altar de bronce». Tiene una reja de bronce, trabajada a modo de red, una cornisa o un reborde y cuatro anillos para las barras que sirven para transportarlo. Es hueco. La descripción es oscura; en particular no podemos representarnos bien la relación entre la reja y la construcción. Sobre todo nos explicamos con dificultad que pudiesen quemarse víctimas en esta caja de madera, aun estando revestida de bronce. Algunos exegetas suponen que esta construcción no era sino un cajón en el que, en las etapas, se acumulaban piedras, pero esto no se dice en el texto y la reja hacía imposible este procedimiento. En fin, la altura, de 1,50 m, hubiese exigido una gran grada, a la que no se hace alusión.

El altar de los perfumes está descrito en Éx 30,1-5 y 37,25-28: tiene una superficie cuadrada de un codo de lado y una altura de dos codos. Es de madera de acacia chapada de oro en la parte superior; tiene cuernos de oro y cuatro anillos de oro para su transporte. Por esta razón varias veces se le llama sencillamente el altar de oro. La descripción es clara, pero este altar parece ser una añadidura: no se menciona juntamente con el ajuar de la morada, Éx 25, su emplazamiento está indicado, no en Éx 26,33-37, como era de esperar, sino al mismo tiempo que su descripción y su uso en Éx 30,10, que hace el efecto de un bloque errático. En fin, no se hace la menor alusión a este altar en los relatos del desierto, donde las ofrendas de perfumes se hacen con la pala del incienso, Núm 16,6-7.17-18; 17,11-12.

Vemos, pues, que la tradición vacilaba acerca de la presencia de un altar de los perfumes en el santuario del desierto, donde no lo introdujo finalmente sino a imitación del templo de Jerusalén. En cuanto al altar de los holocaustos, es también la réplica móvil del altar del templo y así volvemos a encontrarnos de nuevo aquí con la conclusión que sugería la descripción sacerdotal de la tienda[3].

### 4. *Los altares del templo de Salomón*

En efecto, el templo de Salomón tenía también dos altares, en los mismos emplazamientos relativos que los de la tienda: el altar

3 Cf p 390s.



de los holocaustos estaba delante del templo, 2Re 16,14; la localización exacta sobre el actual *haram eš-šerif* depende de la solución que se adopte sobre el emplazamiento del templo en general[4]. El altar de los perfumes estaba en el *hêkal*, delante del *debir*, 1Re 6,20-21.

a) *El altar de los holocaustos.* Es curioso que el altar de los holocaustos no esté ni siquiera mencionado en la larga descripción del templo y de su ajuar, 1Re 6-7. Sólo se hace alusión a él en 1Re 8,22.54, que son de redacción deuteronomista, como también en 1Re 8,64 y 9,25, que son más antiguos. Este silencio se ha explicado de diversas maneras. Es poco verosímil que Salomón adoptase sencillamente el arca que había construido David, 2Sam 24,25: tenía propensión a lo nuevo y lujoso. Es más probable que instalase un nuevo altar que, según 1Re 8,64 y 2Re 16,15, se denomina altar de bronce y que, según 2Re 16,14, podía desplazarse; era, pues, una gran parrilla sobre la que se quemaban los sacrificios. Es posible que el redactor de 1Re 6-7 suprimiese la descripción de este altar cuyo tipo era extraño a la costumbre y a la ley de Israel, Éx 20,24-26, pero que estaba en uso entre los fenicios, según testimonio de las inscripciones. El cronista reparó esta misión y atribuyó a Salomón la confección de un altar de bronce de diez metros de lado y cinco metros de alto, 2Par 4,1, pero estas dimensiones convienen más al altar construido por Acaz o al que el cronista veía en su tiempo.

En la época de Acaz, el altar salomónico fue reemplazado por un nuevo altar, construido según el modelo del que el rey había visto en Damasco, adonde había ido a prestar juramento de fidelidad a Teglat-Falasar, 2Re 16,10-16. A pesar de una opinión común, el modelo no era probablemente asirio, sino sirio: este nuevo altar que sorprendía por sus dimensiones, v. 15, al que se subía por gradas o por una rampa, v. 12, copiaba el gran altar del templo de Hadad-Rimmón en Damasco, cf. 2Re 5,18. El antiguo altar de bronce fue desplazado hacia el norte y, según una posible explicación de las últimas palabras del v. 15, Acaz se lo reservó para sacar augurios del examen de las víctimas; el verbo *biqqer*, empleado aquí, podría tener este sentido. El nuevo altar, no obstante su origen suspecto permaneció en servicio hasta la cautividad y parece ser que el segundo templo conservó su forma, quizá ampliada.

4 Cf. p 417s.

b) *El altar de los perfumes.* Se ha negado sin razón suficiente la existencia de un altar de los perfumes en el templo de Salomón. Está mencionado en el texto recargado y embrollado de 1Re 6,20-21, que se puede restituir así con la ayuda de los testimonios griegos: «Hizo un altar de cedro > delante del *debir* y lo revistió de oro.» Es también el «altar de oro» de 1Re 7,48. En la visión inaugural de Isaías que tiene el templo como marco real o imaginario, uno de los serafines toma una brasa de encima de un altar que, en el interior del templo, no puede ser sino el altar de los perfumes. También en el altar de los perfumes, en el *hêkal*, fue donde Ozías pretendió ofrecer el incienso, según 2Par 26,16.

En 1Re 7,48, se le llama sencillamente altar «de oro», *zâhâb*, como lo es a veces el altar correspondiente de la tienda del desierto. Recientemente se ha propuesto una nueva explicación de este nombre: en Arabia del sur, *dhb* designaba a la vez el oro y un perfume, y la palabra está grabada en un pequeño pebetero con otros nombres de sustancias aromáticas. El «altar de oro», *mizbeaḥ hazzâhâb*, sería quizá un «altar de los perfumes». Es posible, pero hay que reconocer que el sentido primitivo se perdió muy pronto: 1Re 6,20-21, acerca del templo de Salomón, y Éx 30,1-5, acerca del altar de la tienda insisten en su revestimiento de metal precioso y quieren justificar así su nombre, y todos los testimonios griegos, bíblicos y extrabíblicos hablan de un altar «de oro».

La arqueología de Palestina permite seguir la evolución de este género de altar. En la época cananea, para quemar los perfumes se utilizaban soportes de barro cocido cilíndricos o rectangulares. Del principio de la monarquía israelita datan altares de piedra caliza en forma de pilares cuadrangulares, hallados en Siquem y en Meguiddó; tienen por lo regular cuernos en los cuatro ángulos de la sumidad. Tienen la misma forma que el altar de los perfumes descrito por Éx 30,1-5, pero no son tan grandes. Altares muy pequeños del mismo tipo están documentados a partir del siglo XI por un ejemplar hallado en el *tell beit-mirsim*, y de la época persa por un grupo numeroso que proviene de Lakís. La utilización de estos altares fuera del santuario oficial acabó por probarse [5], pero un altar del mismo género, aunque más suntuoso, debió de existir en el templo en tiempos de Salomón.

5 Cf p. 378s



## 5. *El altar de Ezequiel*

Hay que notar, sin embargo, que Ezequiel, en el cuadro que traza de los tiempos futuros, no habla del altar de los perfumes. Ez 41,21.22, que se cita con frecuencia a este propósito, se refiere a la mesa de los panes de proposición. Por el contrario, el altar de los holocaustos está minuciosamente descrito, Ez 43,13-17, pero esta descripción (con el pasaje secundario sobre la construcción del altar, Ez 43,18-27) parece ser adicional o por lo menos hallarse fuera de su puesto primitivo. Este altar tiene tres pisos y es como una reducción de la torre de pisos, el *ziggurat* [6]; sus elementos están designados con términos tomados evidentemente del ambiente babilonio: a la base se la llama *ḥêq hâ'âreṣ*, «seno de la tierra», que es traducción del acádico *irat erṣiti*, nombre dado a la plataforma de los cimientos de un templo o de un *ziggurat*. El piso superior se llama *'ări'el* o *har'el*, la última de cuyas formas significa «montaña de Dios» y es una interpretación del término acádico *arallu*, que designa a la vez el mundo subterráneo y la montaña divina. La plataforma superior tenía cuernos en los cuatro ángulos; se llegaba a ella por el este, mediante una escalera.

Según las medidas dadas por Ezequiel, este altar debía de tener diez codos de alto y de dieciocho a veinte codos de lado en la base, lo que corresponde poco más o menos a las dimensiones que en 2Par 4,1 tiene el altar de Salomón. Es posible que Ezequiel se acordase del altar del primer templo, que había visto, pero la forma del altar que él mismo prevé y los nombres de sus elementos, con el simbolismo que en ellos resulta [7], son de inspiración babilónica. No hay ningún indicio de que el altar reconstruido al regreso de la cautividad se conformase a esta descripción profética.

## 6. *Los altares del segundo templo*

Fuera de las alusiones de los Paralipómenos al altar de Salomón, 2Par 4,1, y al altar de los perfumes, 2Par 26,16, que pueden conservar un recuerdo del primer templo o inspirarse en el segundo, no tenemos informes sobre los altares del templo posterior a la cautividad, en la Biblia hebraica. Sobre la época helenística tenemos

6 Cf p 373
7 Cf p 424 y 430

dos testimonios extrabíblicos. Según el Pseudo-Hecateo, citado por Josefo, *C. Ap.* 1, 198, el recinto del templo encerraba un altar cuadrado, de veinte codos de ancho y diez de alto, construido con piedras no talladas y un candelabro de oro. Tenemos, pues, así documentados, dos altares para los holocaustos y para los perfumes, las dimensiones del altar de los holocaustos son las que da 2Par 4,1 y su construcción es conforme a la ley de Éx 20,25. Pero esta conformidad con los textos bíblicos inquieta más bien que prueba, pues el Pseudo-Hecateo es una obra de propaganda judía escrita en Alejandría a principios del siglo II antes de nuestra era. Del mismo ambiente y poco más o menos de la misma época proviene la Carta de Aristeo, que dice sencillamente «que la estructura del altar era de dimensiones proporcionadas al lugar y a las víctimas que se quemaban allí en el fuego; como también la rampa que le daba acceso. El lugar tenía la pendiente conforme a la decencia», donde volvemos a hallar el eco de los textos bíblicos.

Poco después de la redacción de estos escritos de propaganda, la persecución de Antíoco Epífanes afectó a los altares del templo. En 169 a.C., cuando fue saqueado el templo, Antíoco sustrajo el altar de oro, que es el altar de los perfumes, 1Mac 1,21; en diciembre de 167 erigió sobre el gran altar de los holocaustos un altar a Zeus Olímpico, en el que hizo ofrecer sacrificios, 1Mac 1,54.59; 2Mac 6,2.5: este altar pagano era «la abominación de la desolación», 1Mac 1,54; Dan 9,27.

Una vez que los Macabeos recuperaron la libertad religiosa, suprimieron este escándalo: se construyó un nuevo altar y las piedras del que había sido profanado por el culto pagano se depositaron en una dependencia del templo, 1Mac 4,44-47; 2Mac 10,3. Asimismo se instaló un nuevo altar de los perfumes, 1Mac 4,4º

### 7. *Valor religioso del altar*

En Israel vuelven a hallarse los significados atribuidos al altar por otras religiones antiguas, aunque con matices apreciables. Sólo muy raras veces se llama al altar la mesa de Yahveh, Ez 44,16; Mal 1,7-12, pero nunca en los textos antiguos; y viceversa, la mesa de los panes de proposición se dice ser «como un altar» en Ez 41,21-22. Este recelo hacia la palabra «mesa» es una reacción contra la noción de sacrificio concebido materialmente como una comida del dios, cf. Is 65,11 y la sátira de Dan 14,1-22.



El templo, puesto que es la casa de Dios, debe tener su hogar que es el altar. La idea no aparece en la terminología, pues *'ări'el* de Ez 43,13-17 no tiene, como hemos mostrado anteriormente, el sentido de «hogar» que se le ha dado con frecuencia, sino que esta idea se expresa de otra manera: un fuego perpetuo debe arder en el altar, Lev 6,5-6; cf. 2Mac 1,18-36, así como la lámpara debe mantenerse encendida en el templo, Éx 27,20-21; Lev 24,2-4.

El altar es un signo de la presencia divina. En los tiempos antiguos conmemoraba una teofanía, Gén 12,7; 26,24-25, o bien llevaba un nombre que recordaba a Dios: Jacob llama «El, Dios de Israel» al altar que erige en Siquem; Moisés después de la victoria sobre los amalecitas erige un altar al que llama «Yahveh-Nissi», «Yahveh es mi bandera». Más tarde el altar será especialmente consagrado y será purificado anualmente el día de las expiaciones, cargándose así de una santidad eminente, Éx 29,36-37; 30,10; Lev 8,15; 16,18-19.

Esta santidad corresponde especialmente a los «cuernos» del altar, a las protuberancias que se erguían a los cuatro ángulos del altar de los holocaustos y del altar de los perfumes. Éstas son las que se frotan con la sangre de las víctimas para consagrar el altar o en los ritos de expiación, Éx 29,12; 30,10; Lev 4 passim; 8,15; 9,9; 16,18; Ez 43,20. El fugitivo que invoca el derecho de asilo del santuario se ase a los cuernos del altar, 1Re 2,28. El significado de estos cuernos no es claro: el cuerno es en la Biblia símbolo de poder, pero esta explicación es insuficiente; es inverosímil que estos cuernos representen los de las víctimas inmoladas, como el bucranio esculpido con frecuencia en relieve en los altares romanos. Es posible que sucediesen a pequeñas estelas, las *maṣṣebôt*, que se colocaban sobre el altar como emblemas divinos, o que sencillamente sean medios para concretar la importancia y la santidad especiales de las extremidades del altar: también las extremidades del cuerpo de los sacerdotes, el lóbulo de la oreja, el pulgar, el dedo grueso del pie se frotan con la sangre en el ritual tardío de investidura, Éx 29,20, y las mismas extremidades se frotan con sangre y se ungen con aceite en el ritual de purificación del leproso, Lev 14,14-17.

En fin, el altar es, por su uso, instrumento de mediación. Sobre él se depositan las ofrendas de los hombres, sobre él se consumen, se sustraen al dominio del hombre y se donan a Dios, que responde con su bendición, Éx 20,24: sobre el altar se mantiene o se restablece la alianza entre Dios y su pueblo.

*Capítulo X*

# EL RITUAL DE LOS SACRIFICIOS

El altar es el lugar del sacrificio y el sacrificio es el acto principal del culto. Vamos a tratar finalmente de determinar cuál era el significado del sacrificio en la religión de Israel, pero esta conclusión sólo puede ser consecuencia del estudio del ritual y de su evolución. Para comenzar aceptaremos una definición provisional: el sacrificio es toda ofrenda, animal o vegetal, que se destruye en todo o en parte sobre el altar como obsequio a la divinidad. El estudio se complica por el hecho de que los términos con que se designan los sacrificios son bastante numerosos y su significado no se distingue siempre netamente; además, un mismo término puede significar diversas especies de sacrificios y, viceversa, diversos términos pueden aplicarse a un mismo sacrificio. El vocabulario refleja una evolución histórica y la fusión de prácticas análogas originarias de ambientes diferentes.

Partiremos del ritual más completo y más reciente y luego trataremos de seguir la historia de los sacrificios remontándonos hacia su origen. El código sacrificial del segundo templo está contenido en Lev 1-7. Esta sección pertenece a la última redacción del Pentateuco; es de carácter legislativo e interrumpe el relato de la institución del culto en el desierto que después de la erección del santuario, Éx 40, debería continuarse con la consagración de los sacerdotes, Lev 8-10.



## 1. *El holocausto*

El término actual «holocausto» ha tomado de la Vulgata, y a través de ella de los Setenta, la interpretación del hebreo *'olah*, cuya raíz significa «subir»; es el sacrificio que se hace subir sobre el altar o, con más verosimilitud, cuyo humo se hace subir hacia Dios al quemarlo. Su característica consiste en que en él se quema la víctima entera y que nada de ella corresponde al oferente ni al sacerdote (excepto la piel). Esto justifica el que el griego tradujese por *holocaustos* y que el término *'olah* se sustituya a veces por *kâlîl*, sacrificio «total», 1Sam 7,9; Dt 33,10; en relación con *'olah* en Sal 51,21.

Según el ritual de Lev 1, la víctima es un animal macho, sin defecto, cf. ya la ley de santidad, Lev 22,17-25, de ganado mayor o menor, o un ave, pero solamente tórtola o paloma. La víctima es presentada por el oferente que debe estar en estado de perfecta pureza ritual. Pone la mano sobre la cabeza de la víctima. No es un gesto mágico que establezca un contacto entre Dios y el hombe, ni es tampoco símbolo de que la víctima sustituya al oferente, cargándose con sus pecados para expiarlos; desde luego, en la ceremonia del buco emisario, Lev 16,21 [1], se carga así al animal con las faltas del pueblo, pero precisamente por este transferimiento se hace impuro e indigno de ser sacrificado. La imposición de las manos por el oferente no es tampoco una simple *manumissio*, un abandono de la víctima a Dios, sino que es el atestado solemne de que tal víctima proviene ciertamente de él, del oferente, de que el sacrificio que va a ser presentado por el sacerdote es ofrecido en su nombre y él será quien reciba los frutos del mismo.

La víctima es degollada por el oferente en persona fuera del altar. La inmolación no era efectuada por los sacerdotes y los levitas sino en el caso de sacrificios públicos, 2Par 29,22.24.34; Ez 44,11. El papel propio del sacerdote no comienza sino cuando la víctima entra en contacto con el altar, lo cual se verifica por medio de la sangre: la sangre es derramada por el sacerdote alrededor del altar. En efecto, la sangre contiene la vida, es la vida misma según la concepción hebrea: «la vida de toda carne es su sangre», Lev 17,14; cf. Gén 9,4; Dt 12,23; Lev 7,26-27, y la sangre pertenece sólo a Dios.

1. Cf. p 637s.

La víctima es luego desollada, despedazada, y los cuartos son colocados por los sacerdotes sobre el altar donde arde un fuego perpetuo, Lev 6,5-6; la indicación de Lev 1,7 sobre la acción de encender el fuego no se aplica sino al primer sacrificio que se supone haber seguido a la promulgación de la ley. Todo se coloca sobre el altar, incluso la cabeza, las vísceras y las patas, lavadas de antemano, y todo se quema.

Cuando la víctima es un ave, se modifica consiguientemente el ritual: no hay imposición de las manos ni degollación, todo se hace sobre el altar y, por esta razón, por el sacerdote en persona. Por Lev 5,7; 12,8 se ve que estos sacrificios de aves eran para los pobres el equivalente de los sacrificios de ganado que sólo podían afrontar los ricos. Por la misma razón económica, los sacrificios de ovejas y cabras eran más frecuentes que los de ganado mayor.

En el ritual reciente, el holocausto va acompañado de una ofrenda, *minḥah*, de harina amasada con aceite y de una libación de vino, en la fiesta de la semana según Lev 23,18, en los holocaustos cotidianos según Éx 29,38-42, en todos los sacrificios *ʿolah* y *zebaḥ* según Núm 15,1-16. La harina se quemaba, el vino se derramaba al pie del altar, como la sangre, cf. Eclo 50,15.

Este primer capítulo del Levítico nos hace ya percibir lo fluctuante del lenguaje sacrificial. El holocausto se llama allí también *qorbân*, Lev 1,2.10.14, algo que se «acerca» a Dios o al altar: término que el Levítico, los Números y Ezequiel aplican a todos los sacrificios e incluso a ofrendas no sacrificiales, como los materiales destinados al santuario, Núm 7 passim, y que en el judaísmo posterior tomara el sentido de «consagración». En este mismo capítulo se llama también al holocausto *ʾiššeh*, Lev 1,9.13.17. La etimología es discutida, pero, sea la que sea, no cabe duda de que los redactores bíblicos aplicaban el término a toda ofrenda total o parcialmente consumida por el fuego, *ʾeš*. El término, frecuente en los escritos sacerdotales, reasumido por Eclo hebr. 45,20; 50,13, no se encuentra más que en otros tres pasajes, Dt 18,1; Jos 13,14 (hebr.); 1Sam 2,28, es decir, en textos deuteronomistas y siempre a propósito del derecho de los sacerdotes sobre los sacrificios. En el Pentateuco va el término con frecuencia acompañado por la expresión «olor apaciguante para Yahveh». Este antropomorfismo significa que Dios acepta el sacrificio, cf. Gén 8,21, donde corresponde a una expresión análoga, aunque más brutal, del relato babilónico del diluvio. La fórmula, despojada de su sentido materialista, se ha mantenido en el lenguaje cultual.



## 2. *El sacrificio de comunión*

A falta de otra cosa mejor, adoptamos esta designación para el sacrificio que en hebreo se denomina *zebaḥ šᵉlâmîm*, o sencillamente *zebaḥ*, o *šᵉlâmîm* sin más, siempre en plural excepto una sola vez, *šelem*, Am 5,22. La equivalencia de todos estos términos se prueba por su alternancia en los mismos pasajes o en pasajes paralelos y por la identidad de los motivos y de los ritos; *zebaḥ šᵉlâmîm* es el término específico en los rituales sacerdotales que estudiamos aquí, y en otras partes es raro. La traducción «sacrificio pacífico» o «sacrificio de salud» se inspira en la versión griega, pero el ritual y la práctica definen este sacrificio más bien como un sacrificio que da gracias a Dios y procura la unión con Él.

El ritual especifica tres clases particulares del sacrificio de comunión: el sacrificio de alabanza, *tôdah*, Lev 7,12-15; 22,29-30, el sacrificio espontáneo, *nᵉdâbah*, ofrecido por devoción, independientemente de toda prescripción o de toda promesa, Lev 7,16-17; 22,18-23, el sacrificio votivo, *neder*, al que el oferente se ha obligado por un voto, Lev 7,16-17; 22,18-23. Por lo demás, las fronteras entre las tres especies resultan imprecisas.

El ritual principal está contenido en Lev 3. El rasgo característico está en que la víctima se reparte entre Dios, el sacerdote y el oferente, que la come como cosa santa. Las víctimas son las mismas que en el caso del holocausto (excepto las aves), con la diferencia de que pueden ser machos o hembras y que en el sacrificio *nᵉdâbah* se toleran defectos menores de las víctimas según Lev 22,23. La imposición de las manos, el degüello y el rito de la sangre se efectúan lo mismo que en el holocausto.

La parte de Yahveh se quema sobre el altar: es toda la grasa que rodea las entrañas, los riñones, el hígado, y la cola grasa de los ovinos, y la grasa sola. La razón es que, lo mismo que la sangre, la grasa se considera como una parte vital: «Toda grasa pertenece a Yahveh... No comeréis grasa ni sangre», Lev 3,16-17; cf. 7,22-24.

La parte del sacerdote es doble: el pecho, que ha sido mecido delante de Yahveh, según la explicación común de la palabra *tᵉnûpah*, pero que no se quema en el altar, y el muslo derecho, que es una «deducción» *tᵉrûmah* debida al sacerdote, Lev 7,28-34; 10,14-15. Las dos palabras se emplean indistintamente en muchos casos, pueden tener un sentido común de «contribución» y podían haberse tomado de la terminología de los contratos babilonios.

Al oferente corresponde el resto de las carnes. Las consume juntamente con su familia y con todo invitado que se halle en estado de pureza ritual. La víctima del sacrificio *tôdah* se debe comer el día mismo, Lev 7,15, las de los sacrificios *nᵉdâbah* y *neder* se pueden todavía comer el día siguiente, pero se debe quemar lo que pudiera sobrar el tercer día, Lev 7,16-17. El sacrificio *tôdah* va acompañado de una ofrenda, *minḥah*, de tortas sin levadura y de pan leudo. Una de las tortas se reserva para Yahveh y corresponde al sacerdote.

### 3. *Los sacrificios expiatorios*

Casi la mitad del código sacrificial del segundo templo tiene por objeto los sacrificios que nosotros llamamos expiatorios, pero para los que el ritual no tiene término común: en él se trata sucesiva o conjuntamente de dos especies de sacrificios que tienen *por objeto restablecer la alianza con Dios, rota por faltas del hombre*: el sacrificio por el pecado, *ḥaṭṭâ't*, y el sacrificio de reparación, *'âšâm*. No obstante las amplificaciones del texto, es difícil determinar el significado propio del uno y del otro y la razón de su distinción.

a) *El sacrificio por el pecado.* La palabra hebrea *ḥaṭṭâ't* significa a la vez el pecado y el rito que lo borra, Lev 4,1-5,13; 6,17-23. La víctima varía según la cualidad del delincuente: se ofrece un toro por el pecado del sumo sacerdote, el «sacerdote ungido» [2], cuya culpabilidad mancilla al pueblo entero; un toro también por el pecado del pueblo, un macho cabrío por el pecado del «príncipe» *nâśî'*, jefe seglar de la comunidad en la perspectiva de Ezequiel, una cabra o una oveja por el pecado de un particular. Los pobres pueden sustituir estas víctimas costosas por dos tórtolas o dos palomas, una de las cuales sirve para el sacrificio *ḥaṭṭâ't* y la otra se ofrece en holocausto. Pueden incluso contentarse con una ofrenda de harina.

Estos sacrificios se distinguen de los otros, en los ritos, por dos rasgos: la función de la sangre y el uso de las carnes de la víctima. Éste es el sacrificio en el que la sangre desempeña un papel más importante. Si se ofrece el sacrificio por el sumo sacerdote o por todo el pueblo, hay tres ritos sucesivos: después de recoger la sangre, el oficiante entra en el santo y hace una séptuple aspersión delante del velo que cierra el santo de los santos; luego frota con sangre los cuernos del altar de los perfumes, que está delante del velo; finalmente derrama el resto delante del altar de los holocaustos. Son los únicos sacrificios de animales en que se lleva al interior del templo algo de la víctima. Por el pecado del jefe o de algún particular se frotan únicamente los cuernos del altar de los holocaustos y se derrama el resto de la sangre al pie del altar; en estos dos sacrificios no penetra en el santo nada de la víctima.

2 Cf. p 509



Estos ritos ponen de relieve con toda evidencia el valor expiatorio de la sangre, que se relaciona con la función que se le atribuía como sostén de la vida: «la vida de la carne está en la sangre. Esta sangre os la he dado yo para que hagáis en el altar el rito de expiación por vuestras vidas; pues es la sangre la que expía por una vida», o: «que expía por la vida que está en ella», Lev 17,11, con el que podemos relacionar: «Sin efusión de sangre no hay remisión», Heb 9,22.

Toda la grasa se quema sobre el altar, como en el sacrificio de comunión, pero es distinta la asignación de las carnes: el oferente, reconocido como culpable, no recibe nada y todo pasa a los sacerdotes. Y cuando el sacrificio *ḥaṭṭâ't* es ofrecido por el pecado de la comunidad o por el pecado del sumo sacerdote que representa a la comunidad, ni siquiera los sacerdotes pueden comer nada de la víctima; ésta se lleva fuera del santuario al depósito de las cenizas. El hecho de que las grasas se quemen en el altar y de que los sacerdotes coman «como cosa muy santa», Lev 6,22, las carnes de los sacrificios por los pecados de los particulares contradice a la teoría según la cual la víctima queda cargada con el pecado del oferente y se convierte ella misma en «pecado». No, la víctima es agradable a Dios, que en consideración a esta ofrenda borra el pecado. Evidentemente san Pablo tiene presente este sentido ritual cuando dice: «A Cristo, que no conocía el pecado, Dios le hizo "pecado" (*ḥaṭṭâ't*, víctima por el pecado), a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios», 2Cor 5,21.

El ritual de Lev 1-7 para el sacrificio *ḥaṭṭâ't* es diferente del de Núm 15,22-29. En este último texto, no se trata del pecado del sumo sacerdote ni del príncipe, sino sólo del pecado de la comunidad o de un particular; las faltas por inadvertencia de la comunidad se borran con el holocausto de un toro y el sacrificio

*ḥaṭṭâ't* de un macho cabrío, las faltas por inadvertencia de un particular se borran con el sacrificio *ḥaṭṭâ't* de un cabrito. No se exponen los detalles del rito. Si se trata de una falta voluntaria, el sacrificio es impotente y no hay remisión posible, Núm 15,30-31. Es posible que esta ley sea todavía más reciente que la del Levítico.

Estos sacrificios por el pecado revestían especial solemnidad el día de las expiaciones, del que hablaremos a propósito de las fiestas religiosas[3].

b) *El sacrificio de reparación.* La otra forma del sacrificio expiatorio es el *'âšâm.* La palabra significa la ofensa, luego el medio de reparar esta ofensa, finalmente el sacrificio de reparación. El código sacrificial se extiende menos acerca de este sacrificio, Lev 5,14-26; 7,16, y dice que los ritos son los mismos que los del sacrificio por el pecado, Lev 7,7. Sin embargo, este sacrificio no está previsto sino para los casos de los particulares y, por consiguiente, la sangre no se lleva nunca al santo, ni se quema la víctima fuera del santuario; por otra parte, la única víctima que se menciona es el carnero; finalmente, este sacrificio va acompañado de una multa en los casos previstos por Lev 5,14-16.21-26; Núm 5,5-8: si los derechos de Dios o del prójimo han sufrido un perjuicio que se pueda estimar pecuniariamente, el culpable, además del carnero ofrecido en reparación, deberá restituir a los sacerdotes representantes de Yahveh o a la persona perjudicada el valor del daño aumentado en un quinto. Hay que notar, sin embargo, que esta restitución no forma parte del sacrificio.

c) *Distinción entre sacrificio por el pecado y sacrificio de reparación.* Es muy difícil determinar lo que distingue a estas dos clases de sacrificios. Los antiguos mismos no estaban de acuerdo: Filón, *de Victimis* II, pensaba que el *ḥaṭṭâ't* era por las faltas involuntarias contra el prójimo, el *'âšâm* por las faltas involuntarias contra Dios y por todas las faltas voluntarias; según Josefo, *Ant.* 2, 9, 3, la distinción existiría entre los pecados cometidos sin testigos y los pecados cometidos delante de testigos, y también los rabinos tienen sus teorías. Las opiniones de los modernos están por lo regular mejor fundadas, pero también son variadas.

De los ejemplos que se citan en Lev 4,5 se saca la impresión de

3. Cf. p. 636s.



que el *ḥaṭṭât* tiene un ámbito mucho más extenso que el *'âšâm* y que éste se refiere principalmente a las faltas con que se ha frustrado a Dios (o a sus sacerdotes) o al prójimo, que es lo que da a este sacrificio su carácter de reparación. Pero en el interior mismo de este código sacrificial hay dos inconsistencias: el *ḥaṭṭâ't* se llama también *'âšâm* en Lev 5,6.7; el *ḥaṭṭâ't* se ofrece si se ha pecado por inadvertencia contra uno cualquiera de los mandamientos de Yahveh, Lev 4,2, pero también el *'âšâm* se ofrece si uno ha hecho sin darse cuenta alguna de las cosas prohibidas por los mandamientos de Yahveh, Lev 5,17; los dos sacrificios tienen, pues, el mismo alcance muy general. Los dos sacrificios están previstos para casos de especie muy semejante: el *ḥaṭṭâ't* para quien esquiva el testimonio que debería prestar delante de un juez o que hace bajo juramento una declaración inconsiderada, Lev 5,1.4, el *'âšâm* para quien presta falso juramento, Lev 5,22.24. La confusión aumenta si se comparan con este código sacrificial algunas leyes particulares: la purificación del leproso exige un sacrificio *'âšâm,* un sacrificio *ḥaṭṭâ't* y un holocausto, Lev 14,10-32. Asimismo el nazireo que ha quedado impuro al contacto con algún cadáver debe ofrecer dos tórtolas o dos palomas, la una en sacrificio *ḥaṭṭâ't,* la otra en holocausto, y un cordero en sacrificio *'âšâm,* Núm 6,9-12. La misma incertidumbre existe sobre el aspecto moral del acto que debe ser expiado por estos sacrificios: el *ḥaṭṭâ't* y el *'âšâm* son ofrecidos cuando se ha pecado por inadvertencia, lo cual se repite en Lev 4,13.22.27; 5,15.17, y cf. Núm 15,22-31. Sin embargo, se dan ejemplos en los que no se puede tratar de simple inadvertencia, así, en el caso del *ḥaṭṭâ't,* el negarse a dar testimonio delante de un juez, Lev 5,1. y en el caso del *'âšâm,* el fraude a propósito de un depósito o de un objeto hallado, Lev 5,21-22.

Desde luego, estas incertidumbres y estas confusiones pueden resolverse en parte por una crítica literaria que las atribuye a refundiciones del texto. Resulta que los últimos redactores que establecieron estas reglas enrevesadas no sabían claramente lo que eran el sacrificio *ḥaṭṭâ't* y el sacrificio *'âšâm:* o quisieron distinguir términos que en un principio eran sinónimos, o bien confundieron términos cuyo valor específico ignoraban. Volveremos a tratar de este tema con ocasión de la historia de los sacrificios, pero desde ahora parece que este ritual no se redactó como algo completamente nuevo para el segundo templo: un ritual nuevo hubiese sido expuesto con más claridad,

### 4. *Las ofrendas vegetales*

La ofrenda vegetal lleva el nombre de *minḥah* que, según la etimología más probable, significa «don». El ritual de Lev 2 distingue diversas especies de ofrendas: existe la ofrenda no cocida de flor de harina empapada de aceite y acompañada de incienso; un puñado de esta harina y todo el incienso se queman sobre el altar, el resto corresponde a los sacerdotes, Lev 2,1-3; 6,7-11; 7,10. Existe la ofrenda de la misma pasta, cocida sobre una chapa o en un molde; una parte se quema, el resto corresponde a los sacerdotes, Lev 2,4-10; 7,9. Estas ofrendas deben ser sin levadura y deben estar sazonadas con sal, Lev 2,11-13. En fin, Lev 2,14-16 asimila a la *minḥah* la ofrenda de las primicias, espigas tostadas o pan cocido, con acompañamiento de aceite e incienso; una parte se quema en el altar.

Lo que así se quema de todas estas ofrendas se llama *azkârah*. El sentido preciso es discutido: o bien un «memorial» que hace presente al oferente el recuerdo de Dios, o bien una «prenda», una parte pequeña que se da a Dios, que le hace pensar en el todo y hace sus veces.

La *minḥah* se ofrecía sólo en casos especiales, como en la ofrenda cotidiana del sumo sacerdote, que se consumía totalmente, pues el sacerdote no podía dar y recibir una misma ofrenda, Lev 6,13-16.

Eran también independientes la ofrenda que para el pobre hacía las veces de sacrificio por el pecado, Lev 5,11-13, y la «ofrenda de los celos», Núm 5,15; en todos estos casos se suprimía el aceite y el incienso. Pero en la mayoría de los casos la *minḥah* era el complemento de un sacrificio sangriento, holocausto o sacrificio de comunión, e iba acompañada de una libación de vino, cf. Éx 29,40; Lev 23,13, sobre todo Núm 15,1-12.

### 5. *Los panes de oblación*

Se pueden asociar a las ofrendas vegetales los panes de oblación, llamados *leḥem happânîm*, «pan de la faz o de la presencia» (quizá simplemente «panes personales» de Yahveh), o *leḥem hammaʿăreket*, «pan de la hilera». Según Lev 24,5-9, eran doce tortas de flor de harina, dispuestas en dos hileras sobre una mesa colocada delante del santo de los santos; se renovaban cada sábado. Eran una prenda de la alianza de las doce tribus con Yahveh. Estos panes los comían los sacerdotes y no se colocaban sobre el altar, pero sobre cada hilera se ponía incienso que luego se quemaba, evidentemente sobre el altar de los perfumes, en *'azkârah*, lo que hace que se asimilen a una ofrenda sacrificial, y Ezequiel compara un altar con la mesa en que se depositaban, Ez 41,21-22; esta mesa se describe entre el ajuar de la tienda del desierto en Éx 25,23-30.



### 6. *Las ofrendas de incienso*

En este capítulo hemos citado varias veces el incienso añadido a las ofrendas vegetales y en el capítulo anterior[4] habíamos hablado del altar de los perfumes. La palabra hebrea *qᵉṭoret* significa lo que se convierte en humo y puede designar todo sacrificio quemado en el altar, así probablemente en 1Sam 2,28; Is 1,13; en el lenguaje propiamente cultual se aplica a las ofrendas de aromas, siendo la expresión completa *qᵉṭoret sammîm*, frecuente en los textos sacerdotales. El incienso, *lᵉbonah*, es sólo uno de los elementos, y Éx 30,34-38 da la receta del perfume reservado al culto; estaba compuesto por partes iguales de estoraque, de ónix (sacado de ciertos moluscos), de gálbano y de incienso. Los tratados rabínicos describen una composición mucho más sutil, en la que entraban dieciséis ingredientes y que quizá se utilizó durante los últimos siglos del templo. Tales mezclas de aromas no deben sorprender: con frecuencia se mencionan en las inscripciones sudarábicas.

Estas materias no eran naturales de Palestina y su empleo en el culto era un refinamiento, común por lo demás a todas las religiones orientales, como diremos más adelante.

Para hacer la ofrenda de incienso se tomaban carbones del altar de los holocaustos con una pala o una cuchara, se esparcía sobre las brasas el polvo aromático y se llevaba todo al altar de los perfumes, delante del santo de los santos. Esta ofrenda de perfumes debía hacerse todos los días por la mañana y por la tarde, Éx 30,7-8, y era una función sacerdotal, cf. 2Par 26,16-18; Lc 1,9. Era también un rito del día de las expiaciones, en el que, excep-

4 Cf. p. 524

cionalmente, el incensario era introducido en el santo de los santos, Lev 16,12-13. Fuera de estos casos, en que la ofrenda de los perfumes constituía un acto especial del culto, el ritual del segundo templo no conoce más que el uso del incienso, sin mezcla de otras sustancias, como acompañamiento de la ofrenda, *minḥâh*, añadida a los sacrificios, y en relación con los panes de oblación.

*Capítulo XI*

# HISTORIA DEL SACRIFICIO ISRAELITA

El ritual de los sacrificios descrito en el capítulo precedente es el que se siguió en el segundo templo, después de la cautividad. La última redacción del Pentateuco supone que esta liturgia se observó siempre, desde su institución en el desierto por Moisés. Pero la crítica literaria del Pentateuco, distinguiendo diversos documentos y asignándoles sus fechas, ha reconstruido una historia diferente del culto sacrificial. Vamos ahora a examinar la solidez de esta reconstrucción.

## 1. *La teoría crítica*

La vigorosa síntesis de Wellhausen, que tanto influyó y sigue todavía influyendo en la exégesis, dividía la historia del sacrificio israelita en tres períodos:

En el primer período, que se extiende hasta la reforma de Josías en 621 a.C., había muy poca preocupación por los ritos: interesaba menos saber cómo se ofrecía un sacrificio que saber a quién se ofrecía. Bastaba con que el sacrificio, fuese cual fuese su rito, se ofreciese a Yahveh, con lo cual era ya aceptado. Entonces no se conocían más que dos clases de sacrificios, el holocausto y el sacrificio de comunión, y este último era el más frecuente. Tal debe de haber sido la situación que presentan las partes antiguas de los libros históricos, los profetas de los siglos VIII y VII y también los pasajes yahvistas y elohístas del Pentateuco.

Con la reforma de Josías comienza el segundo período. El ritual de los sacrificios no parece haber cambiado, excepto en un punto esencial: debiendo ofrecerse todos los sacrificios en el templo de Jerusalén, la unidad del santuario impuso la unificación del ritual. Fue un paso decisivo en la sistematización de los diversos usos que existían en los lugares altos y en los santuarios de provincias. Tal es el estado de cosas que se refleja en el Deuteronomio.

A partir de la cautividad se manifestaron nuevas tendencias y entre ellas una gran preocupación por el ritual. Esto aparece, en primer lugar, en Ezequiel, que describe los ritos que se observarán en el culto restaurado e insiste en la idea de expiación. Introduce dos sacrificios ignorados por los textos antiguos: el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación. Estas tendencias, pasando por varias etapas, desembocan en la redacción final del código sacerdotal, en el que se hallan todos los textos relativos al culto sacrificial. En la época de Esdras el ritual está definitivamente constituido y seguirá aplicándose hasta la destrucción del templo.

## 2. *Consideraciones generales*

El rigor de esta teoría está, no obstante, atenuado por ciertas reservas que habían sido ya hechas por su iniciador y que fueron acentuadas por sus discípulos: cada vez se va reconociendo más que en el ritual reciente existen elementos antiguos, pero se sigue afirmando que fueron integrados en un sistema nuevo. Este cambio habría tenido lugar en ocasión de la cautividad, entre el Deuteronomio por una parte y Ezequiel y el código sacerdotal por otra. Y aquí precisamente radica el gran flaco del sistema evolutivo que se nos propone. Desde luego, es cierto que la centralización del culto aceleró la unificación del ritual, pero el Deuteronomio no puede servir para reconstituir el ritual del templo después de la reforma de Josías, dado que no contiene ninguna ley de los sacrificios. Sólo habla de éstos incidentalmente y únicamente a propósito de dos asuntos relacionados entre sí, que le interesan especialmente: la unidad del santuario, Dt 12, y los derechos de los sacerdotes, Dt 18. Entre los términos cultuales estudiados en el capítulo precedente, sólo cita *zebaḥ*, *'olah*, *nᵉdâbah* y *neder*, pero no menciona nunca *ḥaṭṭâ't* y *'âšâm*, lo cual es el argumento principal para atribuirlos a una invención de Ezequiel; pero el Deuteronomio no habla tampoco de las ofrendas, de los perfumes, del incienso, de los panes de proposición, que formaban ciertamente parte del culto anterior a la cautividad. El cuadro es por tanto incompleto. Además, toda la historia de la reforma indica que en el templo elevado a la categoría de santuario único siguió manteniéndose el ritual anterior, puesto que los mismos sacerdotes, y sólo ellos, cf. 2Re 23,9, siguieron manteniéndose en funciones. La expresión de este ritual anterior a la cautividad se debe buscar más que en el Deuteronomio, en la ley de santidad de Lev 17-26, cuyo fondo se remonta, según una opinión probable, a los últimos tiempos de la monarquía. Ahora bien, este ritual tiene contactos evidentes con el pensamiento de Ezequiel y establece un puente entre el profeta y la época posterior a la cautividad, que es donde la teoría crítica marcaba precisamente la ruptura de la historia del sacrificio. Como el Deuteronomio, tampoco la ley de santidad contiene un verdadero código sacrificial, pero tiene prescripciones concernientes al holocausto, al sacrificio de comunión y a sus diferentes clases, Lev 17,1-2; 19,5-8; 22,18-25.29-30, que concuerdan suficientemente con el código sacrificial del segundo templo. Acerca del punto disputado de los sacrificios expiatorios, la ley de santidad contiene el texto más explícito, Lev 17,11, y el sacrificio *'âšâm* aparece en Lev 19,20-22. No tenemos dificultad en conceder que la ley de santidad sufriera una nueva redacción durante la cautividad y que incluso más tarde recibiera adiciones, pero es una falta contra el método, a lo que parece, descartar como redaccionales los pasajes que acabamos de citar, sencillamente porque no tienen su equivalente en el Deuteronomio y concuerdan con Ezequiel: esto sólo se puede hacer basándose en un esquema preestablecido, que debe justificarse previamente.

Pero, dado que es discutido este testimonio de la ley de santidad, y con el fin de decidir lo que se debe retener de la construcción crítica, vamos a examinar dos cuestiones: en primer lugar nos preguntaremos en qué medida las formas de los sacrificios del segundo templo se hallan en los libros históricos y en los profetas anteriores a la cautividad y en las tradiciones del Pentateuco reconocidas como antiguas. Éste será el objeto del presente capítulo. A continuación trataremos de ver si entre los vecinos de Israel se hallan, en época antigua, estas mismas formas sacrificiales y, una vez que se haya establecido el hecho, estudiaremos si tomaron de ellos algo los israelitas y en qué fecha, o bien si las coincidencias se explican suficientemente por la comunidad étnica de origen y por una historia común. Esto se estudiará en el capítulo siguiente.



SEGADO TEOLOGIC

### 3. *Holocausto y sacrificio de comunión*

Estas dos especies de sacrificios están documentadas con continuidad desde los primeros textos históricos hasta el Deuteronomio. Nos fijaremos aquí únicamente en los testimonios más antiguos.

Bajo los jueces, Gedeón ofrece un holocausto, *'olah*, Jue 6,26.28. La segunda tradición relativa al sacrificio de Gedeón, Jue 6,18-22, es menos clara, pero la explicación obvia es que Gedeón, no reconociendo al principio al ángel de Yahveh, quiere ofrecerle una comida de hospitalidad, que se transforma en holocausto por el fuego que salta de la roca. Tenemos un relato análogo pero más explícito en cuanto al sacrificio de Manoah, padre de Sansón, Jue 13,15-20. Tenemos luego el holocausto que se ofrece al regreso del arca de la cautividad filistea, 1Sam 6,14, los holocaustos de Samuel, 1Sam 7,9; 10,8, de Saúl, 1Sam 13,9s, de David, 2Sam 6,17s, luego de Salomón antes y después de la construcción del templo, 1Re 3,4; 9,25, y más tarde, fuera de Jerusalén, el sacrificio de Elías en el Carmelo, 1Re 18,38. Las víctimas son, como en el Levítico, animales domésticos, ganado mayor o menor. La característica es la misma: todo se quema sobre el altar. Fuera de los sacrificios excepcionales de Gedeón y de Manoah, no tenemos los detalles de ritual que no interesaban a los autores de los libros históricos. Parece ser, sin embargo que, a diferencia del Levítico, antiguamente se inmolaba la víctima sobre el altar mismo, cf. el sacrificio de Abraham, Gén 22,9-10, y el episodio de la guerra contra los filisteos, 1Sam 14,33-34. Pero en el sacrificio del Carmelo, el toro es descuartizado antes de ser colocado sobre la leña del altar, 1Re 18,23.33.

El sacrificio de comunión está mencionado en los textos antiguos aún con más frecuencia que el holocausto. Se llama sencillamente *zebaḥ* en numerosos pasajes de los libros históricos, Jos 22,26s; 1Sam 1,21; 2,13.19; 3,14; 6,15, etc.; 2Sam 15,12; 1Re 8,62; 12,27; 2Re 5,17; 10,24, etc., en los profetas, Is 1,11; 19,21; Jer 7,22; Os 3,4; 4,19; Am 4,4; Sof 1,7.8, etc., y también en los antiguos códigos del Pentateuco, Éx 23,18; 34,15.25. También con frecuencia se llama solamente *šᵉlâmîm* en los libros históricos, Jue 20,26; 21,4; 1Sam 13,9; 2Sam 6,17.18; 24,25; 1Re 3,15; 9,25; 2Re 16,13, etc., en las partes antiguas del Pentateuco, Éx 20,24; 32,6, etc., en Ezequiel, Ez 43,27; 45,15.17; 46,12. El singular *šelem* se encuentra únicamente en Am 5,22. Por el contrario, la expresión *zebaḥ šᵉlâmîm*, que se encuentra en los rituales sacerdotales, no aparece sino raramente en otras partes, y en Éx 24,5; 1Sam 11,15, cf. Jos 22,27, nos encontramos con *zᵉbâḥîm šᵉlâmîm*, con las dos palabras en aposición o siendo la una glosa explicativa de la otra.



Así pues, esta doble denominación es antigua y no parece corresponder a alguna diferencia en los ritos. Una de ellas designa el sacrificio por su forma exterior, es una «inmolación», *zebaḥ*, mientras la otra lo designa por su intención; aquí divergen las opiniones, pero la más probable es que *šᵉlâmîm* contiene la idea de un tributo ofrecido a Dios para mantener o restablecer las buenas relaciones entre él y su fiel, cf. las palabras *šillem* y *šillum*, que significan «retribución», y la palabra ugarítica *šlmn* aplicada a regalos enviados como prendas de paz.

Al igual que el sacrificio del Levítico, el antiguo sacrificio de comunión era un sacrificio gozoso en el que el sacerdote y el oferente, o el pueblo, comían su parte, excepto la sangre que se derramaba y las grasas que se quemaban sobre el altar, 1Sam 2,15-16. Sólo tenemos raros informes sobre el ritual, los cuales muestran que en los detalles no fue siempre el mismo que después de la cautividad.

Si está justificada la corrección admitida generalmente de 1Sam 9,24, lo cual no es cosa segura, la cola grasa de los carneros habría correspondido a los fieles, mientras que será ofrecida a Dios en Lev 3,9; 7,3. El derecho de los sacerdotes evolucionó: la antigua costumbre, por lo menos en Siló, era que el sacerdote sacase un trozo pinchando al azar con el tenedor en la olla donde se guisaba la carne, 1Sam 2,13-14; según el Deuteronomio le correspondía el hombro, las mandíbulas y el estómago, Dt 18,3, y finalmente el Levítico le atribuirá el pecho y el muslo derecho, todavía crudos, Lev 7,34.

Las narraciones y las leyes del Pentateuco suponen que los israelitas ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión desde antes de su establecimiento en Canaán, durante su estancia en el desierto. A esto parece contradecir Am 5,25: «Sacrificios y oblaciones, ¿me los ofrecisteis en el desierto durante cuarenta años, casa de Israel?», como también Jer 7,22: «Yo no dije ni prescribí a vuestros padres nada concerniente al holocausto y al sacrificio, cuando los saqué del país de Egipto.» Estos textos son taxativos, pero precisamente su expresión absoluta impide que se los tome a la letra. En el Pentateuco hay tradiciones antiguas sobre los sacri-

ficios ofrecidos en el desierto, como Éx 3,18; 5,3.8.17; 10,25; 18,12; 32,6.8, y estas tradiciones yahvistas o elohístas eran ciertamente conocidas por Amós y Jeremías, que no las repudiaban. Conocían también los códigos yahvista y elohísta de la alianza, que mencionan el sacrificio, Éx 20,24; 23,18; 34,25, y debían de atribuirlas a la época mosaica, como lo hacían sus contemporáneos; finalmente, Jeremías conocía Dt 12,6-14 como ley de Moisés. El uno y el otro aceptaban la pascua como institución que databa del Éxodo. Es necesario, pues, buscar una explicación. Estas palabras de Amós y de Jeremías no se deben separar de su contexto inmediato: forman parte de oráculos dirigidos no contra el culto en sí mismo, sino contra el culto exterior y material que era practicado por sus contemporáneos. Lo que Dios pide ante todo es una religión interior, es «que se escuche su voz», Jer 7,23, que se practique «el derecho y la justicia», Am 5,24. Es el mismo ideal que, según los mismos profetas, Jer 2,2; Am 2,10, se había realizado en el desierto, y a él se refieren aquí: entonces no se procedía como ahora, y para dar más vigor al argumento, lo expresan de manera absoluta: en el desierto Israel no ofrecía sacrificios, Dios no había ordenado sacrificios. Hubiera sido conveniente añadir «sacrificios como los que ofrecéis vosotros», pero hay que tener en cuenta que son predicadores, que no hacen como nosotros la historia del sacrificio, como tampoco la hacen por su parte los autores sacerdotales cuando proyectan al desierto la organización cultual del templo de su época.

Hemos dicho esto para explicar la posición de Amós y de Jeremías. Si ahora nos situamos en la perspectiva de la crítica moderna, si se descartan como recientes todos los pasajes de redacción sacerdotal, si se datan los códigos yahvista y elohísta de la alianza en la época del establecimiento en Canaán, y el Deuteronomio al final de la época monárquica, hay que reconocer que no nos queda apenas información sobre el culto sacrificial en el desierto: entre los textos antiguos que hemos citado anteriormente, Éx 1-10 habla de sacrificios que se han de ofrecer, no de sacrificios ofrecidos, que es un pretexto alegado ante el faraón para lograr que deje partir las tribus israelitas; en Éx 18,12, Jetró, un extranjero, es quien sacrifica, como es también un extranjero, Balaq, el que sacrifica en Núm 22,40; 23,1s 14s-29s. Los sacrificios de Éx 32,6.8 se ofrecen al becerro de oro y son reprobados por la redacción actual del texto. Queda todavía la pascua, pero es un sacrificio de género particular y todo se realiza fuera del altar. Hay ciertamente



que admitir que los israelitas seminómadas practicaron los sacrificios sangrientos: es costumbre de pastores, y estos sacrificios están documentados muy antiguamente en Arabia, pero nunca sabremos exactamente cuáles eran los ritos que entonces se practicaban.

### 4. *Sacrificios expiatorios*

La teoría crítica reconocía por lo menos la existencia de los holocaustos y de los sacrificios de comunión a partir del establecimiento en Canaán, pero negaba que el sacrificio por el pecado, *ḥaṭṭâ't*, y el sacrificio de reparación, *'âšâm*, fueran conocidos antes de la cautividad. No habrían aparecido sino en Ezequiel, que menciona varias veces al uno y al otro, Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20, y da algunos detalles sobre el sacrificio *ḥaṭṭâ't*, Ez 45,19-20.23.

Sería, sin embargo, extraño que nuevas formas sacrificiales hubiesen sido enteramente inventadas durante la cautividad, cuando no existía culto alguno exterior, y conviene notar que Ezequiel no explica lo que son el *ḥaṭṭâ't* y el *'âšâm*, lo que supone que los términos eran conocidos. Por otra parte, las incertidumbres del ritual levítico por lo que se refiere a estos sacrificios y a su distinción se explican mejor si este ritual adopta elementos antiguos cuya significación exacta no conoce ya [1]. Finalmente, si la ley de santidad del Levítico es, como antes hemos admitido [2], anterior a Ezequiel, Lev 19,20-22 indicaría que el sacrificio *'âšâm* era por lo menos conocido al final de la monarquía. Se pueden invocar también dos testimonios más antiguos, pero que son discutibles.

A propósito de los ordenamientos de Joás acerca del templo, 2Re 12,17 dice que «el dinero del *'âšâm* y el dinero del *ḥaṭṭâ't* (en singular conforme al griego) no se entregaba al templo de Yahveh, sino que era para los sacerdotes». Se tiene reparo en decidir si se trata de multas por faltas análogas a las que borraban los sacrificios *'âšâm* y *ḥaṭṭâ't*, o de impuestos que acompañaban a estos sacrificios, o de entregas de dinero que dispensaban de ellos. Sin embargo, es significativo que este dinero corresponda a los sacerdotes como la carne de las víctimas ofrecidas para los sacrificios del mismo nombre en el ritual levítico, y ciertamente se trata aquí también de términos de la lengua cultual. Ahora bien, en la evolución del culto, la multa pecuniaria no es reemplazada por una

1. Cf. p. 535.
2. Cf. p. 206s y 541.

víctima sacrificada, sino que la evolución procede normalmente en sentido contrario. Estos sacrificios deben de ser, pues, antiguos. Si se trata de impuestos que se añaden a estos sacrificios, como en la legislación de Lev 5,14-16; Núm 5,8, presuponen evidentemente los sacrificios mismos.

El texto de Os 4,8 es asimismo difícil: «Se ceban con el pecado, *ḥaṭṭâ't*, de mi pueblo y están ávidos de su iniquidad, *'ávon*.» *Se siente uno inclinado a comprender que los sacerdotes se alimentan del ḥaṭṭâ't* del pueblo porque reciben, en efecto, toda la carne del sacrificio *ḥaṭṭâ't*. Sin embargo, el paralelismo con «iniquidad», *'âvon*, que no es término sacrificial, autoriza una exégesis diferente: los sacerdotes y el pueblo practican un culto que no es acepto a Dios, cf. el contexto inmediato, Os 4,4-7.12-13, y todos los sacrificios de que los sacerdotes reciben alguna parte, son un «pecado», una «iniquidad». Pero es todavía posible que *'âvon*, «iniquidad», no aparezca aquí sino por el paralelismo y que *ḥaṭṭâ't* sea término técnico, el sacrificio por el pecado.

Hay, pues, cierto número de argumentos convergentes que autorizan a admitir que los sacrificios expiatorios existían bajo la monarquía, pero se debe reconocer que eran menos frecuentes que el holocausto y el sacrificio de comunión.

### 5. *Ofrendas vegetales y ofrendas de incienso*

En el lenguaje cultual de Ezequiel y del Pentateuco, la palabra *minḥah* designa siempre la ofrenda de productos vegetales por oposición a los sacrificios sangrientos. Ordinariamente se suele decir que en los textos anteriores a la cautividad el término se aplica indiferentemente a todos los sacrificios, incluso a los sangrientos. Esto no parece ser exacto: cuando *minḥah* se menciona al lado de *zebaḥ* en 1Sam 2,29; 3,14; Is 19,21, al lado de *olah* en Jer 14,12; Sal 20,4, al lado de *šelem* en Am 5,22, la palabra debe de tener ya un sentido más preciso: el sentido de ofrenda vegetal. Otros textos no permiten decidir si se trata de una ofrenda animal o vegetal. Otros, en fin, deben entenderse de un sacrificio de animales, como 1Sam 2,17; 26,19, pero esto es porque la palabra *minḥah* se emplea en estos casos en su sentido general de «don» (o de «tributo», cf. p. 343), que tiene aplicación en todo sacrificio.

En cuanto a los panes de oblación, que hemos asimilado a las ofrendas vegetales, aparecen ya en el relato antiguo de 1Sam



21,3-7. Se oponen al pan «profano» y se llaman el pan «santo» y el «pan de la faz»; se reemplazan periódicamente delante de Yahveh.

La palabra *qᵉṭoret*, «lo que se convierte en humo», podía también emplearse generalmente hablando de todo sacrificio quemado sobre el altar: éste es el sentido probable en 1Sam 2,28 e Is 1,13, y, en 2Re 16,13.15, el verbo de la misma raíz significa explícitamente «sacrificar animales». *En el sentido especial de «ofrenda* de perfumes», que es el de los rituales sacerdotales [3], *qᵉṭoret* o la expresión plena *qᵉṭoret sammîm*, no aparece en los textos anteriores a la cautividad, y de ahí se ha concluido que la práctica no existía bajo la monarquía.

Sin embargo, un rito equivalente está documentado en textos antiguos: es la ofrenda de incienso, *lᵉbonah*, Jer 6,20; 17,26 (autenticidad discutida); 41,5. Ya hemos mostrado anteriormente que en el templo de Salomón existía un altar utilizado para estas ofrendas [4]. En 1Re 3,3, el culto que el redactor deuteronomista considera como ilegítimo, solamente porque es practicado fuera del templo, es calificado por los dos verbos «hacer humear» e «inmolar»; es muy verosímil que el primero se refiera a las ofrendas de incienso y el segundo a los sacrificios cruentos, cf. 1Re 11,8.

Un descubrimiento reciente puede servir de información: se ha hallado en Betel un sello sudarábigo que servía quizá para marcar los sacos de incienso importado para las necesidades del santuario. Finalmente, los papiros de Elefantina nos informan de que en este templo judío construido antes de 525 a.C. [5], se llevaban al altar víctimas animales, ofrendas vegetales e incienso: estas gentes siguen la práctica del fin de la monarquía.

Las ofrendas de incienso son ciertamente antiguas en Israel, como en los pueblos vecinos y particularmente en Egipto, pero han evolucionado. Es posible que al principio se utilizasen incensarios portátiles, cuyo recuerdo habría quedado en ciertos relatos del desierto, Lev 10,1s; Núm 16,1s, y en los instrumentos, la pala, *maḥtah*, y la cuchara, *kap*, con las cuales se llevan luego las brasas y el perfume sobre el altar. Este altar aparece, como ya hemos dicho, en el templo de Salomón, y altares de la misma época se han descubierto en las excavaciones de Palestina [6]. Parece ser

3. Cf. p. 537.
4. Cf. p. 523.
5. Cf. p. 443.
6. Cf. p. 524.

que el perfume fue durante largo tiempo incienso puro, uso que se conservó en el ritual de la *minḥah*, Lev 2,1s, de las primicias, Lev 2,15, y de los panes de oblación, Lev 24,7, que son usos antiguos. Para las ofrendas especiales de incienso que se instituyeron después de la cautividad se utilizó la mezcla prescrita por Éx 30,34-38 y el rito tomó el nombre de *qᵉṭoret sammîm*, una ofrenda de «perfume de aromas», en plural.

### 6. *Conclusión*

En cuanto a estas ofrendas de perfumes, como las ofrendas vegetales y las diferentes clases de sacrificios sangrientos, existe, pues, una real continuidad entre el culto del período monárquico y el culto posterior a la cautividad: las formas esenciales de éste se encuentran ya antes de la cautividad. Pero existió cierta evolución: el holocausto adquirió mayor importancia que el sacrificio de comunión, que al principio era el más frecuente; los sacrificios especiales de expiación se desarrollaron y, por fin, se dio valor expiatorio al holocausto mismo, Lev 1,4, las relaciones entre las ofrendas vegetales y los sacrificios de comunión se precisaron, la ofrenda de perfumes recibió una materia nueva y nombre nuevo, y sus ritos evolucionaron. Esto es normal y lo que sorprende es que no cambiase el ritual durante todos los siglos cuya historia hemos tratado de seguir. Pero estos cambios no deben hacer olvidar la antigüedad y la unidad fundamental del ritual de los sacrificios en Israel.

## *Capítulo XII*

## ORIGEN DEL RITUAL ISRAELITA

La antigüedad del ritual de los sacrificios en Israel puede confirmarse mediante la comparación con las otras religiones orientales en las que se descubren formas análogas; pero esta correspondencia plantea una nueva cuestión: ¿No tomó Israel sus ritos del ambiente en que vivía? Nuestra encuesta se limitará a los pueblos semíticos que eran sus vecinos, pues son secundarias y accidentales las relaciones con pueblos más alejados por la raza o por el territorio que habitaban.

### 1. *El sacrificio mesopotámico*

El nombre corriente del sacrificio en acádico es *neqû;* la palabra *zîbu*, equivalente del hebreo *zebaḥ*, se emplea sólo raras veces y quizá sea un préstamo del semítico del oeste. *Neqû* designa propiamente la «libación» de agua, de vino, de cerveza... que acompaña al sacrificio. Éste es ante todo una comida ofrecida a la divinidad. El altar es la mesa del dios, sobre la que se disponen todos los manjares de que se alimentan los humanos: carne, sobre todo carnero, pero también buey, gacela, aves, pescados, legumbres, frutas y dulces, sin olvidar la bebida; naturalmente también pan, y en los rituales o en las descripciones de sacrificios recurren a veces las cifras de doce, veinticuatro o treinta y seis panes, en relación con el sistema sexagesimal de numeración de los mesopotamios. La mesa del dios se pone dos veces al día, cuatro veces en el ritual

más reciente, y el sacerdote es el organizador del festín. Junto a la mesa altar se coloca un pebetero en el que humean maderas olorosas y aromas. Estos perfumes regocijan a los dioses y los atraen a la mesa. Al final del diluvio, el Noé babilonio, Utnapistim, ofrece un sacrificio: «Yo instalé siete y siete incensarios, esparcí sobre sus soportes caña, madera de cedro, mirto; los dioses aspiraron el olor, los dioses aspiraron el buen olor, los dioses acudieron como moscas alrededor del sacrificador.»

La sangre desempeña un papel completamente secundario; es incluso dudoso que intervenga en los ritos, pues las libaciones de sangre no están documentadas explícitamente en los sacrificios normales. Existe un oficiante, llamado «portaespada», pero es sencillamente el que degüella el animal destinado a la comida del dios. El rey sacerdote, el clero y el personal del templo reciben su parte de este alimento de los dioses, parte que está determinada en ciertos textos litúrgicos, pero es inexacto hablar a este propósito de comunión, puesto que el oferente no recibe nada: es una deducción para los funcionarios del culto. Estas liturgias no dicen nada de lo que sucedía con los manjares depositados en la mesa del dios, pero Dan 14,1-22 explica, de una manera satírica, cómo desaparecían.

Nada de la víctima se quemaba sobre el altar en los sacrificios ordinarios, y las formas esenciales del sacrificio israelita, el holocausto y el sacrificio de comunión, no existen en Mesopotamia. Usos análogos se mencionan solamente en circunstancias particulares: se quemaba un animal o trozos de animales en ciertas ceremonias de purificación, de consagración, de conjuración, que podían incluir también una unción de sangre. Estos dos ritos, ajenos al ritual mesopotamio corriente, pudieron ser tomados de los semitas del oeste, entre los cuales están bien documentados.

Asimismo, no había tampoco sacrificios expiatorios. Lo que más se le aproxima es lo que se ha llamado impropiamente «sacrificio de sustitución». Para esquivar la venganza de los dioses, responsables del mal que sobreviene al hombre, o para conjurar una mala suerte, se tomaba un animal, con frecuencia diferente de los que se ofrecían en la comida de los dioses, o bien se fabricaba una efigie con cañas, arcilla o pasta; este animal o esta efigie era el *puḫu*, «vicario», el *dinânu*, «sustituto», del oferente; un sacerdote exorcista inmolaba la víctima, destruía o mutilaba la efigie con fórmulas apropiadas, los dioses o los demonios desviaban su cólera contra el «sustituto», el enfermo sanaba, se alejaba el peligro. Un



texto dice claramente: «Ha entregado un cordero por su vida, ha entregado una cabeza de cordero por una cabeza de hombre, ha entregado un cuello de cordero por un cuello de hombre, ha entregado un pecho de cordero por un pecho de hombre.» El mismo rito podía tener una acción preventiva. En un tratado asirio se refuerza el pacto con la inmolación de un carnero, acompañada de las palabras siguientes: «Esta cabeza no es una cabeza de carnero, es la cabeza de Mati'ilu, la cabeza de sus hijos, de sus familiares, de las gentes de su país. Si el sobredicho peca contra las cláusulas (de este tratado), así como se arranca esta cabeza... sea arrancada la cabeza del sobredicho. Este muslo no es un muslo de carnero, es el muslo del sobredicho..., etc.»

Hay que mencionar, por fin, la costumbre del rey sustituto o del sustituto real, acerca del cual se han construido teorías atrevidas. Partiendo de textos mal traducidos e indebidamente combinados, se ha imaginado que cada año en la fiesta de año nuevo, se escogía a un hombre que hacía las veces del rey y que era entregado a la muerte: este rito debía aportar un renuevo de vida al rey y prosperidad al país. En realidad, los textos sobriamente interpretados dicen simplemente que en casos de presagios especialmente funestos, en caso de eclipse de luna o de sol, un sustituto ejercía ostensiblemente el poder real para alejar del rey y atraer sobre sí mismo los peligros que anunciaban los presagios. Después del período crítico, cifrado en cien días, el verdadero rey reasumía sus funciones. Generalmente se admite que al sustituto se le daba muerte al finalizar su reinado ficticio, pero esto no se dice explícitamente en los textos: en ellos sólo se habla una vez de la muerte de un sustituto real, y esta muerte pudo muy bien ser una muerte natural.

Sea lo que sea de este último punto, la costumbre rara del sustituto real no prueba la existencia de sacrificios humanos en Mesopotamia. Parece abusivo llamar sacrificios de sustitución a ritos mágicos de traspaso que hemos descrito. No dan el menor lugar al sentimiento religioso de reparación para con la divinidad y no se pueden comparar con los sacrificios expiatorios de Israel.

Ciertos investigadores de la generación anterior habían pensado que el ritual judío reciente, elaborado durante la cautividad, había sido influido por el ritual babilonio. Los progresos de la asiriología les han dado un mentís. Es posible que ciertos términos secundarios, *tᵉnûpah* y *tᵉrûmah*, fuesen tomados del vocabulario, jurídico pero no cultual, de Babilonia, que el nombre de «mesa»

aplicado excepcionalmente al altar, Ez 44,16; Mal 1,7.12 (Is 65,11 se refiere a la mesa de los falsos dioses), y comúnmente a la mesa de los panes de oblación sea un eco del lenguaje cultual babilonio, cf. Dan 14,12.18; pero los panes de oblación en sí mismos son un uso documentado ya por 1Sam 21,4-7, en una época en que es inverosímil un préstamo del culto mesopotamio. Fuera de estos contactos accesorios e inciertos, el sistema sacrificial de Israel es muy diferente del sistema babilonio y es ciertamente independiente de él.

### 2. *El sacrificio entre los antiguos árabes*

Nuestros informes sobre los sacrificios entre los antiguos árabes provienen de fuentes variadas: las supervivencias de prácticas paganas en el islam, las alusiones del Corán y las informaciones contenidas en los raros escritos anteriores al islam, sobre todo las tradiciones recogidas por los autores árabes posteriores, finalmente las inscripciones preislámicas. Estos informes son incompletos e insuficientes: los más recientes deben ser sometidos a severa crítica, los más antiguos, las inscripciones, son muy lacónicos.

Un texto del que se ha hecho mucho caso y que ha servido para describir el sacrificio árabe e incluso para establecer o confirmar una teoría del sacrificio semítico debe decididamente descartarse: es el famoso relato del Pseudo-Nilo, obra de un monje del Sinaí hacia el paso del siglo IV al V de nuestra era. Cuenta que el hijo de san Nilo es hecho prisionero por los sarracenos, que deciden ofrecerlo en sacrificio a la Estrella de la Mañana, como acostumbraban a hacer con los jóvenes hermosos que capturaban. Todo había sido preparado, el altar, la espada, la libación, el incienso, pero los bárbaros se despiertan demasiado tarde, el planeta, cuya presencia era indispensable, no era ya visible y esto salvó al joven. El autor añade que a falta de víctimas humanas los árabes inmolaban una camella: el oficiante le daba muerte y probaba su sangre, luego los asistentes se precipitaban para arrancarle cada uno jirones de carne que comían cruda, y todo, incluso las entrañas, los huesos y los tuétanos, debía desaparecer antes de la salida del sol. No hay casi nada utilizable en esta descripción fantástica, cuyos rasgos están, casi todos, en contradicción con los otros documentos.

Otra dificultad consiste en que no hay una religión, sino religiones árabes preislámicas, que difieren entre sí según las regiones



y todas son mal conocidas en cuanto a su ritual. Sólo nos fijaremos aquí en lo que parece estar mejor confirmado.

Acerca de la Arabia septentrional, con la que los israelitas estaban en contacto más directo, tenemos más escasez de informaciones. Se hacían ofrendas a los dioses, una inscripción lijyanita habla quizá de un sacrificio humano, pero su sentido no es cierto. Los safaítas conocían ciertamente los sacrificios sangrientos, pero los que son atestiguados por sus inscripciones se ofrecían fuera de los santuarios, en el lugar de acampamento, con ocasión de un acontecimiento que interesaba a toda la familia.

En cuanto a la Arabia central, a falta de inscripciones, debemos utilizar las noticias que nos dan los autores árabes. Las ofrendas de harina, las libaciones de leche eran conocidas, pero raras. En ciertas ceremonias se cortaban los cabellos y se ofrecían, pero esta oferta más que un sacrificio era un rito de desecración, como el *nâzîr* israelita, Núm 6,18 [1]. Regularmente se ofrecía lo mejor del botín y las primicias de la cosecha. Estas tribus nómadas y pobres no conocían las ofrendas de incienso y de aromas, pero sacrificaban animales. La víctima no se quema nunca, en todo ni en parte, sobre un altar, así que no hay el equivalente de los sacrificios *'olah* y *zebaḥ* de los israelitas. Ni siquiera hay altar en el sentido del *mizbeaḥ* hebreo; lo que le corresponde es el *nuṣub* o *manṣab*, que es la *maṣṣebah* de la Biblia: una piedra erguida que puede tener una figura más o menos humana. Esta piedra representa a la divinidad, y el rito sacrificial consiste en degollar la víctima delante de esta piedra y en frotar ésta con la sangre, que corre hasta un foso cavado al pie de la estela. Las víctimas eran animales domésticos, ovejas, bueyes, camellos; la ofrenda de una gacela en lugar de una oveja era considerada como un fraude respecto a la divinidad. La víctima era degollada por el oferente en persona, que comía luego la carne con su familia y con los invitados. Los sacrificios humanos no se ven mencionar explícitamente sino por autores cristianos, cuyo testimonio no es posible verificar.

Las civilizaciones de Arabia del sur estaban mucho más adelantadas y los reinos de Maán, Saba, Qatabán y Hadramaut tenían sus santuarios y su rituales. Se recibían en el templo censos y toda suerte de ofrendas, pero los sacrificios propiamente dichos se hacían en relación con un altar. Había altares de libaciones y altares de perfumes que se mencionan en las inscripciones y que se

1. Cf. p. 587.

han hallado en número bastante grande. El uso de aromas de diferentes clases era frecuente en el culto público y en el culto privado. Los sacrificios sangrientos estaban muy difundidos, las víctimas eran sobre todo carneros y toros, pero también piezas de caza, como gacelas y leopardos. No hay ninguna referencia cierta a sacrificios humanos. La inmolación se efectuaba en el altar mismo, que se llama *mdbḥt*, equivalente del *mizbeaḥ* hebreo. Comúnmente se dice que la Arabia del sur conoció el holocausto; esto no es cierto, ni mucho menos. Desde luego, existe una palabra, *mṣrb*, que designa un objeto de culto y viene de una raíz que significa «quemar»; pero la única inscripción en que se especifica este *mṣrb* habla de un *mṣrb* de la mirra y de un *mṣrb* de madera olorosa: puede, pues, tratarse de un altar de los perfumes. Existe también un verbo *hnr*, «quemar, ofrecer un sacrificio quemado»; pero el contexto no habla jamás de víctimas animales, y puede siempre entenderse de una ofrenda de incienso.

Este sistema sacrificial de Arabia, en la medida en que es conocido, ofrece más contactos con Israel que el de Mesopotamia: la importancia de los sacrificios de animales, la identidad de las víctimas, que son ordinariamente animales domésticos, la participación de los oferentes en la carne de las víctimas, el papel de la sangre en Arabia central, el nombre del altar en Arabia meridional y, allí también, la frecuencia de las ofrendas de perfumes. Estos contactos confirman la antigüedad de los ritos israelitas y se explican por una afinidad de origen, por la vida pastoril que los antepasados de los israelitas llevaron y que han guardado los nómadas de Arabia (el sacrificio de animales domésticos es normal entre pastores). Pero no se puede concluir que Israel tomara alguno de estos ritos de los árabes antiguos, además de que en Arabia faltan rasgos esenciales del sistema israelita: la combustión total o parcial de la víctima sobre el altar, que es un rito común a todos los sacrificios israelitas de animales, no existía en Arabia septentrional y central, y la afirmación de que se practicaba en Arabia meridional se basa en un prueba dudosa.

### 3. *El sacrificio cananeo*

El sacrificio cananeo nos es conocido por tres fuentes diferentes: las alusiones de la Biblia o las condenaciones que la misma fulmina contra el culto de los baales y las astartés, al que se asociaban los israelitas, las inscripciones fenicias de la metrópoli y de sus colonias, finalmente los textos de Ras Šamra.



De los informes bíblicos hay que descartar lo que no es propiamente cananeo, los cultos asirios introducidos tardíamente, tal como los cultos astrales, 2Re 21,3*b*; 23,5*b*; Jer 44,15-25, y los ritos mistéricos y sincretistas mencionados en los textos recientes, Ez 8,7-13; Is 65,2-5; 66,3. Si se dejan todavía a un lado los sacrificios de niños de que volveremos a hablar para mostrar que nunca fueron legitimados en Israel[2], los sacrificios cananeos según la Biblia no parecen diferir materialmente de los que se ofrecían a Yahveh. En el harén de Salomón había moabitas, ammonitas, sidonias que ofrecían incienso y sacrificios a sus dioses, 1Re 11,8. Naamán ofrecía holocaustos, *'olaḥ*, y sacrificios de comunión, *zebaḥ*, a otros dioses, y ya no los ofrecerá sino a Yahveh, 2Re 5,17. En la escena del Carmelo, 1Re 18, el holocausto de los profetas de Baal y el de Elías es preparado de la misma manera, y el sentido del relato exige que se trata de la forma regular de un sacrificio a Baal. También el rito cananeo es el que se supone que observa Jehú en el episodio del templo de Baal, 2Re 10,18-27, donde aparecen *zebaḥ* y *'olaḥ*. Sacrificios y ofrendas de perfumes resumen para el redactor deuteronomista de los libros de los Reyes el culto en los lugares altos, que condena a propósito de casi todos los reinados de Judá, 1Re 22,44; 2Re 12,4; 14,4, etc., e incluso bajo Salomón antes de la construcción del templo, 1Re 3,3. Estas ofrendas estaban destinadas a Yahveh, pero Jeremías habla en los mismos términos de los sacrificios y del incienso ofrecidos a Baal, Jer 7,9; 11,12.13.17; 32,29. El empleo, en todos estos casos, de la forma verbal *qiṭṭer* en lugar de la forma *hiqṭîr*, reservada ordinariamente al culto de Yahveh (pero cf. 1Re 11,8; Jer 48,35; Os 2,15) es una distinción del lenguaje, pero no indica un rito diferente. La Biblia no condena este culto por razón de los ritos que implicaba, sino porque se ofrecía en santuarios ilegítimos o a divinidades distintas de Yahveh. Se debe, por consiguiente, concluir, según la Biblia, que hay una semejanza fundamental entre el sacrificio cananeo y el sacrificio israelita, pero la Biblia no puede probar que los términos técnicos relativos al sacrificio fuesen idénticos entre los israelitas y entre los cananeos.

La terminología cananea se debe buscar en las inscripciones fenicias y púnicas. Entre éstas, las más importantes para nuestro

2. Cf. p. 561s.

propósito son las tarifas sacrificiales de Cartago y de Marsella (adonde la piedra fue llevada desde África del Norte). Estas tarifas fijan para cada clase de sacrificio el arancel en dinero, la parte del sacerdote y la del oferente, el «dueño del sacrificio», pero no describen los ritos y no mencionan los motivos de los sacrificios. Fuera de la ofrenda vegetal, que se llama *minḥah* como en hebreo, la tarifa de Marsella distingue tres clases de sacrificios, el *kalil*, el *ṣeva'at*, el *šelem kalil*. En el *kalil* una pequeña parte de la carne corresponde al sacerdote y nada se da al oferente, en el *ṣeva'at* el pecho y el muslo pertenecen al sacerdote, el resto al oferente; en cuanto al *šelem kalil*, no se indica ninguna repartición de las carnes, excepto cuando se ofrece un ave para hacer un exorcismo o recabar los auspicios: en este caso la carne corresponde al oferente. Comparando las disposiciones del Levítico, se ha identificado el *kalil* con el sacrificio expiatorio; el *ṣeva'at*, con el sacrificio de comunión, y el *šelem kalil*, con el holocausto. Estas equivalencias no son ciertas, la más clara es la del *ṣeva'at* con el *zebaḥ* o con el *zebaḥ šᵉlâmîm* israelita, pero conviene notar que los nombres son diferentes. La cuestión se complica todavía si se compara la tarifa de Cartago, que da disposiciones algo diferentes en cuanto al *kalil* y el *ṣeva'at* y no habla de *šelem kalil*. Hubo, pues, variantes en el interior mismo del sistema cartaginés. En el resto del territorio púnico se encuentran todavía otros nombres: *'lt*, asociado a *mnḥt*, es decir, *'olah* y *minḥah* del hebreo, en una inscripción neopúnica de la época romana; *'zr*, «ofrenda votiva» (?), en diversas inscripciones. El empleo de los perfumes está documentado por un fragmento de ritual que cita *qṭrt* y *lbnt*, o sea, *qᵉṭoret* y *lᵉbonah* del hebreo. La fecha de estas inscripciones varía, pero todas son posteriores al Levítico. En cuanto a las inscripciones de la propia Fenicia, que se remontan al período israelita anterior a la cautividad, desgraciadamente no ofrecen ninguna información sobre los sacrificios; estamos reducidos para esta época a los testimonios bíblicos que antes hemos evocado. Combinando éstos con los informes que dan las inscripciones posteriores, sólo se puede concluir que el sistema sacrificial cananeo era análogo al sistema israelita, que conocía por lo menos el holocausto y el sacrificio de comunión, la ofrenda vegetal y las ofrendas de perfumes, y que los dos sistemas evolucionaron independientemente, con una terminología en parte diferente.

Los descubrimientos de Ras Šamra, la antigua Ugarit, han proporcionado documentación del siglo XIV a.C., es decir, anterior a



la instalación de los israelitas en Palestina. Algunos sabios han formado listas de los términos rituales ugaríticos y han buscado sus correspondientes hebreos. Muchas de estas equivalencias son inciertas, puesto que todavía no se ha establecido bien el sentido de los términos ugaríticos. Los más significativos son términos que aparecen en textos rituales: *dbḥ*, «sacrificio» = *zebaḥ; šlmn*, «ofrendas de paz» = *šᵉlâmîm; šrp*, «ofrenda quemada», que puede corresponder a los sacrificios quemados en todo o en parte sobre el altar. También se ha señalado el término *'ṯm*, que se ha relacionado con el *'âšâm* hebreo, pero el sentido es completamente incierto y ni siquiera consta con certeza que el término pertenezca a la lengua semítica de Ugarit. Más demostrativas que este vocabulario espigado en dos textos cortos y mutilados, son quizá las descripciones de ciertos actos rituales en los grandes poemas de Ras Šamra. Así, por ejemplo, el sacrificio ofrecido por el héroe Keret: «Se levantó y se enrojeció (es decir, "se pintó", más bien que "se frotó con sangre"), se lavó las manos hasta el codo, los dedos hasta el hombro, entró bajo la sombra de la tienda y tomó en su mano un cordero de sacrificio, una bestia joven en sus dos manos, todo su mejor alimento, tomó... (?) un ave de sacrificio, vertió vino en una copa de plata, miel en una copa de oro, fue a la cima de la torre, montó sobre el hombro del muro, levantó sus manos al cielo, sacrificó en honor del toro El, su padre, honró a Baal con su sacrificio, al hijo de Dagon con su ofrenda.» Luego Keret vuelve a bajar y prepara alimentos para la ciudad, sin relación aparente con el sacrificio, que sería, pues, un holocausto. Pero sería imprudente tratar esta descripción poética como si fuese un ritual. Señalemos por fin que los textos de Ras Šamra, y asimismo las inscripciones fenicias o púnicas, no parecen dar importancia ritual a la sangre de la víctima.

Todas estas informaciones, diversas por su origen como por su fecha, no permiten, a nuestro parecer, concluir que Israel tomase de Canaán su ritual de los sacrificios, sino que indican que este ritual era afín al de Canaán más que a los de Mesopotamia y de Arabia. La relación es probablemente más compleja de como se la presenta ordinariamente, y vamos a tratar de definirla.

### 4. *El origen del ritual sacrificial de Israel*

El rasgo que une a los rituales israelita y cananeo y los distingue de los otros rituales semíticos consiste en que, en los sacrificios de animales, la víctima o parte de la víctima se quema sobre el altar. Esto no existe en Mesopotamia ni en Arabia, pero se vuelve a hallar entre los moabitas y los ammonitas, según las alusiones de la Biblia. Ahora bien, este rito que es tan especial de los semitas del oeste, es igualmente un rito griego. El sacrificio tipo, θυσία, tiene muy estrechas relaciones con el *zebaḥ:* es igualmente un sacrificio en que una parte de la víctima se quema sobre el altar, una parte corresponde a los sacerdotes y el resto se come en una comida sagrada. En cuanto al sacrificio *'olah,* en que la víctima entera se quema sobre el altar, tiene su correspondiente en el holocausto griego, mucho más raro que la θυσία (como el *'olah* fue en un principio más raro que el *zebaḥ)* y está reservado al culto de las divinidades subterráneas y de los muertos heroizados. Estos contactos se podrían extender a otros hechos del culto: se podría evocar, por ejemplo, la posible relación entre βωμός, a la vez «estrado» y «altar», y la *bâmah,* lugar alto que servía de altar[3].

Deben ser herencia de una civilización anterior a la instalación de los helenos y de los cananeos en las márgenes del Mediterráneo oriental. La usanza de quemar la víctima en todo o en parte sobre el altar existía en Canaán antes de la llegada de los israelitas. Por otra parte, no hay prueba segura de que éstos lo practicasen durante su período de seminomadismo, y la forma más antigua que conocieron es quizá la que ha dejado en el sacrificio pascual, tan íntimamente ligado a la historia de la estancia en el desierto: no se quema nada de la víctima, la sangre juega un papel importante, las carnes son comidas por los fieles, y ya hemos visto que estos rasgos se encuentran precisamente en el antiguo sacrificio de los árabes nómadas. Cuando la vida se hizo sedentaria en Palestina, los sacrificios *'olah* y *zebaḥ,* consumidos sobre el altar, habrían sido tomados de los cananeos y combinados con los antiguos ritos de sangre que conservaron su valor y no se hallaban entre los cananeos, y después los rituales habrían evolucionado independientemente. Esta explicación de los orígenes del ritual israelita sólo la proponemos como hipótesis, tratando de tener en cuenta todos los elementos de que disponemos actualmente.

3 Cf p. 376



### 5. *Sacrificios humanos en Israel*

En la historia de las religiones hay una teoría según la cual el animal sacrificado es el sustituto del hombre, de donde se concluye que en un principio se inmolaban realmente víctimas humanas. Ya hemos tenido ocasión de decir que los «sacrificios de sustitución» atestiguados en Mesopotamia tenían que ver más con la magia que con la religión, y que la imposición de las manos sobre la víctima en el ritual israelita no significaba que la víctima era el sustituto del oferente; en el capítulo siguiente volveremos a hablar de ello a la vez que propondremos una teoría del sacrificio.

De hecho, los sacrificios humanos están documentados en las antiguas religiones de Oriente, pero eran excepcionales, y eran tan particulares que se tiene reparo en llamarlos sacrificios: en Egipto, a los comienzos de la historia, la muerte de prisioneros o de extranjeros, que no tardó en convertirse en acción simbólica operada sobre figurines; en Mesopotamia, el caso disputado del sustituto del rey[4] y los numerosos esqueletos de las tumbas reales de Ur, que indican que los reyes de esta época eran acompañados a la muerte por mujeres y servidores, pero que no significan que estas gentes fuesen realmente sacrificados; en Arabia, el testimonio dudoso de algunos autores tardíos.

Las indicaciones más claras vienen del ambiente fenicio y se refieren a los sacrificios de niños de que trataremos en párrafo aparte; se añaden también los «sacrificios de fundación» que los arqueólogos de Palestina han señalado con frecuencia en las excavaciones de ciudades cananeas, pero que generalmente sólo representan la práctica corriente de inhumar bajo el suelo de la casa a los niños muertos en temprana edad; quedan, sin embargo, algunos casos más decisivos, confirmados por una referencia bíblica, 1Re 16,34. La teoría de los sacrificios humanos, ya frágil por lo que se refiere a los otros ambientes orientales, se ha extendido, sin embargo, a Israel, y cierto número de autores admiten no sólo que los israelitas paganizados ofrecieron sacrificios humanos a divinidades extranjeras, no sólo que algunos de ellos ofrecieron tales

4 Cf p 551

sacrificios a Yahveh, al que confundían con estos dioses extranjeros, sino que en una época antigua y durante bastante tiempo el yahvismo oficial conoció y hasta prescribió positivamente los sacrificios humanos. En esta forma la tesis es críticamente insostenible.

a) *Los sacrificios humanos en los textos históricos.* En favor de esta tesis se invocan algunos relatos de los libros históricos. Acabamos de citar 1Re 16,34; bajo Acab, Hiel de Betel reconstituyó Jericó: «estableció el fundamento al precio de su primogénito Abiram, y colocó las puertas al precio de su ultragénito Segub», cf. Jos 6,26. El sentido es discutido; aun en el caso de que se trate de sacrificios de fundación, se explican bastante en la época de Acab por una influencia religiosa de Fenicia. La ejecución de prisioneros de guerra, incluso «delante de Yahveh», no es un sacrificio, sino el cumplimiento de un *ḥerem* [5], 1Sam 15,33, cf. v. 3. El episodio de los descendientes de Saúl entregados a los gabaonitas y descuartizados por ellos en el lugar alto de Gabaón, 2Sam 21,1-14, es presentado por parte israelita como la satisfacción de una deuda de sangre; los gabaonitas dieron a su venganza la forma de un rito de fertilidad que se explica por un pasaje de los poemas de Ras Šamra, pero los gabaonitas no eran israelitas y esta historia no nos enseña nada sobre la religión de Israel. Queda todavía el voto de Jefté, Jue 11,30-40: según el sentido obvio del texto, que no debemos atenuar, Jefté había prometido, si volvía victorioso, ofrecer en holocausto la primera persona que saliese de su casa, y así hubo de inmolar a su hija única. Pero esto se cuenta como un acontecimiento extraordinario y chocante, como parecía también chocante la acción del rey de Moab que inmolaba a su hijo único sobre la muralla de su capital asediada por los israelitas, 2Re 3,27. La historia de Jefté no puede servir para el estudio del ritual israelita.

Se ha querido utilizar también el relato del sacrificio de Abraham, Gén 22,1-19; Dios pide al patriarca que le ofrezca en holocausto a su hijo unigénito, pero detiene su mano levantada ya en el aire para inmolar a Isaac, que es sustituido por un carnero: relato etiológico, se dice, que explica y justifica la sustitución de una víctima humana por un animal. Sin embargo, el sentido actual del relato, tal como está redactado e insertado en la historia patriarcal, parece ser muy distinto: Dios, al ordenar la inmolación

5 Cf. p. 349s



del hijo de la promesa, impuso a la fe de Abraham una prueba extraordinaria, y la obediencia de Abraham fue recompensada por una renovación solemne de las promesas hechas a su raza. Todos los israelitas que oían este relato comprendían que debían su existencia a una misericordia de Dios y su prosperidad a la obediencia de su antepasado. Existe la intención litúrgica, pero es secundaria: en Israel no se ofrecen niños a Yahveh como los cananeos los ofrecen a sus dioses. Es posible que en el fondo de esta narración haya un antiguo relato de fundación de santuario donde, desde un principio, se ofrecían animales, contrariamente a otros santuarios, cananeos, donde se inmolaban víctimas humanas. Pero esto confirmaría la conclusión que impone el relato: desde sus orígenes la religión de Israel repudió los sacrificios humanos.

b) *Los textos proféticos.* No son más convincentes las pruebas que se trata de sacar de los profetas. El texto de Os 13,2 es muy oscuro y suele traducirse de diversas maneras; aun caso de que hable de sacrificios humanos — cosa que no todos admiten —, lo hace a propósito del culto a los ídolos, que él mismo condena. En Miq 6,1-8, que se debe tomar como una unidad, el pueblo responde a la requisitoria de Yahveh con una interrogación: «¿Hallará Yahveh complacencia en millares de carneros, en libaciones de aceite a torrentes? ¿Habré de ofrecer a mi primogénito como precio de mi prevaricación, el fruto de mis entrañas por mi propio pecado?», v. 7, pero Dios pide únicamente que se «cumpla la justicia», v. 8. El sentido es claro: a los ojos del profeta, sacrificios de niños serían tan absurdos e inútiles como millares de carneros y torrentes de aceite. Esto no significa que entre los israelitas existiese la costumbre de inmolar a sus hijos, como tampoco hacían correr «torrentes de aceite». El texto controvertido y tardío de Is 66,3 menciona la entrega a la muerte de un hombre en sentido ritual, pero la opone precisamente al sacrificio regular de un buey. Queda el texto de Ez 20,25-26, del que luego vamos a hablar.

c) *La ley de los primogénitos.* Algunos textos relativos a los primogénitos parecen decisivos a los críticos: «Me darás el primogénito de tus hijos. Harás otro tanto con tu ganado menor y mayor. El primogénito quedará con su madre por espacio de siete días, luego, el día octavo, me lo entregarás», Éx 22,28-29. La orden es absoluta, y los textos que imponen el rescate de los primogenitos de los hombres, mientras los primogénitos de los animales

son sacrificados, Éx 13,11-15; 34,19-20, serán una mitigación de una costumbre antigua y cruel. Sin embargo, estos dos últimos textos son atribuidos por la crítica literaria a las fuentes antiguas del Pentateuco y son poco más o menos contemporáneos de Éx 22,28-29. Viceversa, Éx 13,1-2, que es de redacción sacerdotal reciente, es tan absoluto como Éx 22,28-29: «Conságrame tu primogénito, primicia del seno materno entre los hijos de Israel. Me pertenece, sea hombre o animal doméstico.» El uno y el otro texto sobrentienden sencillamente la diferencia de tratamiento entre los primogénitos de los hombres y los de los animales: todos pertenecen a Yahveh, pero los unos son rescatados y los otros son sacrificados. Parece cierto que ningún ritual israelita prescribió jamás el sacrificio de los primogénitos.

Pero se nos opone el texto de Ez 20,25-26: «Llegué hasta darles leyes que no eran buenas y costumbres de las que no podían vivir, y los mancillé con sus ofrendas, haciéndoles sacrificar todos sus primogénitos, para castigarlos, a fin de que sepan que yo soy Yahveh.» Este texto parece decir que la costumbre era corriente en Israel y que estaba sancionada por un ordenamiento divino. Pero es absurdo creer que Israel sacrificase «todos sus primogénitos» en ninguna época de su historia, como también es absurdo admitir que Ezequiel, que condena en otras partes los sacrificios de niños, Ez 16,20; 20,31, pudiese pensar que esta costumbre había sido prescrita positivamente por Dios. Las palabras del profeta no se pueden, pues, tomar literalmente. Se trata de una atribución a la causalidad divina en todas las acciones de los hombres, tanto de las buenas como de las malas, de la expresión de una voluntad permisiva de Dios, como en Éx 4,21; 7,3, etc., y sobre todo Is 6,9-10, que será citado en el Evangelio a propósito de las parábolas de Jesús, Mt 13,13-15, y que san Pablo repetirá a los judíos de Roma, Act 28,26-27. Yahveh había ordenado que se le consagrasen los primogénitos, y los israelitas, extraviados por el ejemplo de los cananeos, le inmolaron sus niños. Dios los dejó hacer, los dejó mancillarse «para castigarlos a fin de que sepan que yo soy Yahveh». La falta, prevista por Dios y castigada por Dios, entra en el plan misterioso de la salud. Por lo demás, a la fórmula sin matices de Ezequiel se opone la afirmación de Jeremías, que se refiere al mismo punto: «Han construido las *bâmah* de *tofet* en el valle de Ben-Hinnom para quemar a sus hijos y a sus hijas, cosa que yo no había prescrito, en la que yo no había nunca pensado», Jer 7,31; cf. 19,5.



d) *Los sacrificios a Molok.* Con esto queda despejado el terreno para pasar a una cuestión que ha hecho correr mucha tinta estos últimos años. La palabra *molek*, que se convirtió en Molok en las versiones griega y latina, se halla cinco veces en la ley de santidad, Lev 18,21; 20,2-5, luego en 2Re 23,10 y Jer 32,35; hay que corregirla en 1Re 11,7 y probablemente restituirla en Is 30,33. La palabra está siempre en relación con el sacrificio de un niño, varón o hembra, al que se hacía «pasar por el fuego»: según 2Re 23,10 y Jer 32,35, esto tenía lugar en el «quemadero», *tofet*, del valle de Ben-Hinnom cerca de Jerusalén. Aun sin pronunciar la palabra *molek*, el mismo rito aparece en 2Re 16,3; 17,31, 21,6; Jer 3,24 (?); 7,31; 19,5; Dt 12,31 y, a lo que parece, en Ez 23,39. Conviene notar que estos sacrificios no se ponen en relación con el culto ordinario de los lugares altos, tan frecuentemente mencionados en otras partes, y que el empleo de la palabra *bâmah* para calificar el «quemadero» del valle de Ben-Hinnom es un poco chocante, como también conviene notar que entre los textos citados, los que son un tanto precisos parecen limitar esta práctica a la región de Jerusalén; esta proximidad del templo explica sin duda la insistencia de la ley de santidad, de la que ya hemos dicho que reflejaba las doctrinas de los sacerdotes de Jerusalén al final de la monarquía. Estos sacrificios están también limitados en el tiempo: sólo aparecen con Acaz, 2Re 16,3, en un momento en que invadían el culto influencias extranjeras, y 2Re 17,31; Dt 12,31 las estigmatizan como una práctica pagana. Todos los textos llevan a la misma conclusión: esta práctica fue introducida tardíamente del exterior y fue condenada por todos los representantes del yahvismo, tanto el deuteronomista como los profetas y los redactores sacerdotales. Nunca formó parte de ningún ritual israelita de los sacrificios.

El origen hay que buscarlo evidentemente en el ambiente cananeo en sentido amplio. Ahora bien, inscripciones púnicas y neopúnicas contienen la expresión *mlk 'mr*, transcrito *molchomor* en latín, y *mlk 'dm*. Es sumamente probable que estas expresiones signifiquen «ofrenda de cordero» y «ofrenda de hombre» y que se refieran al sacrificio de un niño, o de un cordero como sustituto suyo. Esta interpretación tiene en su apoyo el descubrimiento, en el santuario de Tanit en Cartago, de urnas que contienen osamentas calcinadas, sea de corderos o de cabritos, sea, con más frecuencia, de niños pequeños. Hay también un texto célebre de Diodoro de Sicilia, *Biblioth. Hist.* 20, 14: el año 310 a.C. los cartagineses,

viendo amenazada su ciudad por un desastre, atribuyeron esta desgracia a la cólera de Kronos, al que en otro tiempo ofrecían los mejores de sus hijos, pero después le habían ofrecido niños comprados o raquíticos. Entonces, pues, le inmolaron doscientos niños de las mejores familias. Había una estatua de bronce de Kronos: sobre sus manos extendidas se colocaba al niño, que rodaba hasta el horno. Sea el que sea el valor de estos detalles, este relato atestigua una costumbre de la que se hacen eco otros autores clásicos.

Estas inscripciones y estos textos son de fecha tardía, pero la ofrenda *molk* se menciona ya en dos estelas de Malta, en el siglo VII o VI a.C. Este término sacrificial no se ha encontrado todavía en las inscripciones de la propia Fenicia, pero allí se practicaban los sacrificios de niños: según un fragmento de Filón de Biblos, conservado por Eusebio, *Praep. Ev.* 1, 10, era una antigua costumbre entre los fenicios que en caso de peligro nacional «ofrecieran sus niños más queridos, de una manera llena de misterio», y Porfirio, *De abstin.* 2, 56, dice que la historia fenicia escrita por Sankhuniaton y traducida por el mismo Filón, estaba llena de tales sacrificios ofrecidos a Kronos en tiempos de calamidad. Estos textos proporcionan el lazo de unión con la historia narrada por Diodoro de Sicilia; se puede recordar el episodio del rey de Moab que ofrece su hijo en holocausto en su ciudad asediada, 2Re 3,27.

Es, pues, verosímil que los sacrificios de niños quemados se introdujeran en Israel desde Fenicia en una época de sincretismo religioso. Por los mismos motivos excepcionales que en Fenicia, se pueden aplicar los dos únicos casos precisos que se mencionan en la Biblia: Acaz «hizo pasar a su hijo por el fuego», 2Re 16,3, en tiempos de la guerra siro-efraimita, y Manasés hizo otro tanto, 2Re 21,6, ante una amenaza asiria de que no hablan los libros de los Reyes, pero cuyo recuerdo se conserva quizá en 2Par 33,11s. La costumbre debió, sin embargo, de estar bastante propagada para merecer los anatemas del Deuteronomio, del Levítico y de los profetas. A pesar del silencio de los textos propiamente fenicios, es posible — es todo lo que decimos — que este sacrificio se llamase *molk* en Fenicia lo mismo que en Cartago y que con este nombre se introdujera en Israel.

Aun en el caso en que esto sea cierto, muy pronto, y quizá desde su introducción, dejó de comprenderse en Israel el sentido sacrificial de la palabra. Había un dios Malik, «rey», que tenía un puesto, si bien secundario, en los panteones de Asiria y de Ras



Šamra, y el dios de los ammonitas se llamaba Milkom, 2Sam 12,30; 1Re 11,5.33; 2Re 23,13, que es otra forma de la misma palabra. Con más frecuencia *melek*, «rey», es un apelativo divino que sustituye al nombre propio de un dios. Este apelativo se halla en la misma Biblia en Is 57,9, *melek*, y en el texto masorético de Is 30,33, precisamente en conexión con el «quemadero» del valle de Ben-Hinnom; se halla en composición con los nombres divinos Adrammélek y Anammélek, 2Re 17,31, en relación también con los sacrificios de niños por el fuego. Estas ofrendas se entendían, pues, como hechas a un dios rey, un *melek*, que era un ídolo, Ez 23,39, un Baal, Jer 19,5; 32,35, una vergüenza, quizá Jer 3,24. La forma *molek*, que predomina en los textos, se explicaría por un cambio de vocalización que invitaba a leer *bošet*, «vergüenza», como está escrito con todas sus letras en Jer 3,24; compárese la sustitución de Baal por *bošet* en Jer 11,13; Os 9,10, y en ciertos nombres propios.

La cuestión, como se ve, es compleja y todavía no se le ha dado una solución cierta. Pero, sea que se trate de sacrificios al dios Molok o de sacrificios como ofrenda *molk*, estos sacrificios de niños por el fuego eran extraños al ritual israelita.

*Capítulo XIII*

# VALOR RELIGIOSO DEL SACRIFICIO

Nos hallamos ante la última cuestión: ¿cuál era a los ojos de los israelitas el significado del sacrificio, su valor religioso, y qué lugar ocupaba en la concepción que tenían de las relaciones del hombre con Dios? En esta búsqueda hay que evitar un doble escollo: los historiadores de las religiones tienden a abusar del método comparativo y a explicar el sacrificio israelita por las prácticas o las ideas de pueblos que tenían otras nociones religiosas, especialmente de los pueblos llamados «primitivos», en los cuales creen hallar el sentido profundo de los ritos. Los teólogos, por el contrario, tienden a interpretar el sacrificio del Antiguo Testamento a través del sacrificio del Nuevo y de las interpretaciones doctrinales que le ha dado el cristianismo. Los unos y los otros descuidan o difuminan lo que puede haber de original en el sacrificio de Israel. Desde luego, hay que tener presente el ambiente en que vivió Israel y también hay que investigar cómo se prolongan y se consuman en el sacrificio de la nueva alianza los sacrificios de la ley antigua; pero hay que comenzar por estudiar en sí misma la noción del sacrificio que se desgaja del Antiguo Testamento. En primer lugar vamos a eliminar varias teorías insuficientes.

## 1. *El sacrificio, ¿don a una divinidad maligna o interesada?*

Esta teoría fue expresada de manera especialmente brutal por Renan en su *Historia de Israel:* «El sacrificio es el error más inveterado, más grave y más difícil de desarraigar entre los que nos dejó el estado de locura que atravesó la humanidad en sus pri-



meras edades. El hombre primitivo (sin distinción de raza) creía que la manera de apaciguar las fuerzas desconocidas que le rodeaban consistía en ganárselas como se gana a los hombres, ofreciéndoles algo. Esto era bastante consecuente, puesto que aquellos dioses cuyo favor se trataba de granjearse eran malignos e interesados... Esta absurdidad chocante, que hubiera debido despejar la primera aparición del sentido común religioso, se había convertido en un acto de sujeción, en una especie de pleito homenaje que la humanidad rendía a la divinidad. La religión patriarcal no supo desentenderse de él. Los profetas del siglo VIII antes de Jesucristo fueron los primeros que levantaron la voz contra esta aberración, pero sin llegar todavía a suprimirla.» Es dudoso que una explicación tan material se pueda aplicar a ningún pueblo, por «primitivo» o degradado que se le suponga, y los estudios modernos de etnología religiosa la contradicen. Lo cierto es que no se aplica a ninguna época de la religión de Israel y no se puede citar ni un solo texto que la justifique, ni siquiera de lejos.

Según una teoría menos extremista, el sacrificio es un don interesado que aprovecha a la vez a Dios y al hombre, una especie de contrato *do ut des.* Es exacto que uno de los fines del sacrificio es la obtención de un beneficio, material o espiritual, que el hombre pide a Dios, y nosotros definiremos finalmente el sacrificio como una ofrenda hecha a Dios, como un don, pero de índole particular. Es también verdad que en toda religión popular, en Israel como en otras partes, esta petición interesada del hombre puede venir a ser el motivo principal del sacrificio y que, por otra parte, en ciertas religiones, el sacrificio parece responder a una necesidad de la divinidad, de lo que volveremos a ocuparnos cuando tratemos del sacrificio concebido como una comida del dios. Pero ésta no pudo ser la noción del sacrificio israelita, dado que la enseñanza constante de la Biblia es que Dios es el señor soberano de todo, del hombre y de todos sus bienes: no tiene necesidad de que se le dé nada, pues puede tomárselo todo.

## 2. *El sacrificio, ¿medio mágico de unión con la divinidad?*

En dos formas se ha presentado esta explicación:

a) *El hombre se une con la divinidad comiendo una víctima divina.* Esta teoría tiene por presupuesto el totemismo: hay cierto

parentesco entre los hombres de la tribu y el dios de la tribu, que es el antepasado de todos y cuya vida circula por el animal que se le consagra, el *totem*. El sacrificio tiene como finalidad robustecer este parentesco, participar de la vida del dios comiendo su animal sagrado. Esta idea se considera como esencial en el sacrificio de los antiguos árabes, entre quienes tenían especial importancia los vínculos de la sangre. El sacrificio israelita sería una forma más avanzada de este sacrificio: el creyente se ha convertido en el colono del dios propietario, súbdito del dios rey, a cuya mesa se sienta, pero la idea original sería la misma. Es una cosa que no se ha demostrado. Por lo demás se ha pasado ya la boga del totemismo, se reconoce ya como un fenómeno religioso aberrante, donde, además, la manducación del animal totem es excepcional y no tiene por fin procurar la unión con el dios. Para descubrir esta idea en los antiguos árabes hay que recurrir al relato compuesto por san Nilo, y entre los israelitas no se pueden discernir vestigios de totemismo primitivo.

b) *La unión con la divinidad se efectúa mediante la víctima que representa al oferente.* La víctima es el sustituto del oferente que, por la imposición de las manos, le ha transferido a la vez su pecado y su principio vital. El principio vital está en la sangre. Por la inmolación, los pecados se quitan y se libera el principio vital. Los diferentes ritos de la sangre, unción del altar, efusión al pie del altar, aspersiones, ponen el principio vital de la víctima, es decir, del oferente cuyo sustituto es, en contacto con la divinidad y establecen o restablecen el vínculo entre Dios y su fiel. En la hipótesis precedente, la manducación de la víctima era el elemento esencial, mientras aquí lo es la inmolación y el uso que se hace de la sangre, de lo que la comida sagrada no es más que un complemento. En las dos hipótesis el verdadero sacrificio es un sacrificio sangriento.

Es muy exacto que los ritos de la sangre tienen por objeto aproximar lo más posible a Dios la parte de la víctima que le corresponde propiamente, por creerse que contiene la vida. Pero estos ritos no ponen la vida del oferente en contacto con la vida de Dios.

Ya demostramos anteriormente[1] que el rito de la imposición de las manos no significaba el traspaso de la vida o de las

1 Cf. p 529



faltas del oferente a la víctima, sino que expresaba solamente que la víctima era propia del oferente y era presentada en su nombre.

### 3. *El sacrificio, ¿comida del dios?*

Otros autores responden a estas teorías: la realidad es mucho más sencilla. El sacrificio es una comida ofrecida a Dios, al que se concibe a la manera humana, que tiene necesidad de comer, que se regocija con el buen olor de la carne. El altar es la «mesa de Dios», los panes de oblación son los «panes de Dios». Por eso se prepara el sacrificio como una comida: se le añade una ofrenda de sal, de pasteles y de vino. Estos autores reconocen que en los textos del Levítico y en el culto posterior a la cautividad, estas expresiones concretas no eran sino metáforas, pero son reminiscencia de una concepción antigua, materialista y antropomorfista.

En realidad, entre algunos vecinos de Israel, en Mesopotamia, el sacrificio tenía un carácter muy marcado de comida del dios[2], y los banquetes que los dioses se ofrecen mutuamente en los poemas de Ras Šamra indican que los cananeos tenían, si no la misma concepción del sacrificio, al menos la misma idea de las necesidades nutritivas de los dioses.

Pero nosotros nos ocuparemos de Israel. Los términos que parecen asimilar el sacrificio a una comida ofrecida a Dios no se encuentran, salvo las excepciones de que volveremos a hablar, sino en textos recientes, y se nos concede que no se tomaban en sentido literal. Pero ¿qué decir de los textos antiguos? En Gén 8,12, «Yahveh aspiró el agradable olor» del sacrificio de Noé; la expresión llegará a ser técnica y será despojada de su sentido concreto en los rituales recientes, pero en el texto del Génesis es un eco del relato babilónico del diluvio, con el que tiene tantos contactos el relato bíblico. Antes hemos citado el texto: «Los dioses aspiran el olor, los dioses aspiran el buen olor, los dioses acudieron como moscas alrededor del sacrificio»[3]. Nótese con qué discreción se adapta. En el apólogo de Yotam en que los árboles tratan de procurarse un rey, se habla del aceite «que honra a los dioses y a los hombres», Jue 9,9.13, pero esta antigua fábula quizá no sea una composición israelita y puede compararse a Sal 104,15, que se inspira en ella, pero omite a los dioses y no habla ya sino de los hombres, a quie-

2. Cf. p. 549.
3. Cf. p. 550.

nes el vino regocija el corazón y el aceite hace brillar el rostro. Los dos relatos antiguos de los sacrificios de Gedeón, Jue 6,18-22, y de Manoah, 13,15-20 rechazan ya la idea de que Yahveh puede alimentarse con sacrificios: Gedeón y Manoah quieren ofrecer una comida de hospitalidad al ángel de Yahveh, al que han reconocido, pero en los dos casos esta comida se transforma en un holocausto, cf. Jue 13,16: «Aun cuando insistieras en ello, no comería de tu comida.» Sólo se da un caso en el que el antropomorfismo se lleva hasta el extremo: la historia de los tres misteriosos huéspedes de Abraham, entre los cuales se ocultaba Yahveh: para estos tres «hombres», Abraham preparó una comida y «ellos comieron», Gén 18,8. Pero no se trata de un sacrificio.

No obstante, hay que reconocer que la comida sacrificial que acompañaba al *zebaḥ* y que la ofrenda de tortas, aceite y vino que se llevaba al altar — préstamo probable del ritual cananeo — contribuía a dar al sacrificio el aspecto de una comida en que tomaba parte Yahveh, y la religión popular pudo comprenderlo así. El Sal 50,12-13 protesta contra esta idea:

> Si hambre tuviese, no te lo diría,
> porque mío es el mundo y cuanto en él se encierra.
> ¿Acaso comeré la carne de los toros
> o sangre beberé de los cabritos?

El cántico de Moisés pregunta dónde están los dioses de los egipcios «que comían la grasa de sus sacrificios, que bebían la sangre de sus libaciones», Dt 32,38. A pesar de estas influencias extranjeras y de estas desviaciones, hay que decir, sin embargo, que la noción de comida ofrecida a la divinidad no es una explicación suficiente del sacrificio israelita.

El efecto común de las teorías que hemos examinado consiste en descuidar el significado propiamente religioso del sacrificio y suponer en Israel una concepción demasiado grosera de la divinidad y de las relaciones del hombre con ella.

### 4. *Bosquejo de una teoría del sacrificio*

El sacrificio es el acto esencial del culto externo. Es una oración en acción, es una acción simbólica que hace eficaces los sentimientos interiores del oferente y la respuesta que Dios le da. Es algo comparable con las acciones simbólicas de los profetas. Por



los ritos sacrificiales, *es* aceptado el don hecho a Dios, *es* establecida la unión con Dios, *es* borrada la falta del fiel. Pero no se trata de una eficacia mágica: es esencial que la acción externa exprese los verdaderos sentimientos del oferente y se encuentre con las disposiciones benévolas por parte de Dios. A falta de esto, el sacrificio no es ya un acto de religión.

Por otra parte, el sacrificio es un acto complejo y por eso hay que guardarse de darle una explicación, simple. El sacrificio no sólo es un don, ni sólo un medio de unión, ni sólo un medio de expiación, sino que es motivado a la vez por diversas causas y responde a diversos imperativos de la conciencia religiosa.

En cuanto a los ritos y a los términos que los designan, algunos de ellos se remontan a la prehistoria de Israel y otros fueron tomados de sus vecinos, en particular de los cananeos. No se debe admitir sin prueba que el sentido de los primeros se conservó sin modificación y que el sentido de los segundos fue en Israel el mismo que entre sus vecinos. La religión de Israel cargó con un nuevo significado las formas de culto que había recibido en herencia o que adoptó del exterior. Al Antiguo Testamento es al que se debe preguntar qué valor concedía el yahvismo al sacrificio.

a) *El don.* Dios es el señor soberano: todo le pertenece y todos los bienes del hombre vienen de Él. Esto expresan a propósito de los sacrificios Sal 50,9-12 y la hermosa oración que 1 Par 29,14 pone en labios de David: «Todo viene de ti y lo que te hemos dado es de tu misma mano.» El hombre lo debe todo a Dios, por lo cual es justo que le pague tributo, como un súbdito a su rey, como un colono a su propietario. Es una especie de desecración, que permite al hombre usar de lo restante con un fin profano. Esta intención se manifiesta claramente en la ofrenda de las primicias de la cosecha y en la ley de los primogénitos.

No obstante, el sacrificio es algo más que un tributo. Es un don, pero de índole muy particular, o más bien es lo que debería ser todo don para tener valor ético: la víctima o las ofrendas son animales domésticos o productos de que tiene necesidad el hombre, con los cuales sostiene su vida, que son como parte de su vida y de él mismo. El hombre se priva para dar; pierde, pero al mismo tiempo gana, pues este don es una garantía que adquiere respecto a Dios. No es que Dios tenga necesidad de ello, pero Dios se liga aceptando el don.

Todo este sacrificio tiene este carácter de don y no es casual que

el término *minḥah*, que designa propiamente la ofrenda vegetal, pero que significa «don», se empleara en sentido general de sacrificio[4]. El sacrificio es la manera humana de dar a Dios, y esta manera es particular: la ofrenda se destruye totalmente o en parte, la harina, el pan, el incienso se queman, los líquidos se derraman, las víctimas se inmolan y se queman.

Esta destrucción no es un fin en sí mismo. Contra una teoría del sacrificio aniquilamiento y contra cierta escuela moderna de espiritualidad, hay que afirmar que Dios, señor de la vida y del ser, no puede ser honrado con la destrucción de un ser o de una vida. No hay que olvidar que la inmolación de la víctima era efectuada ordinariamente por el oferente en persona y no por el sacerdote: no era lo esencial del sacrificio, sino que, como la imposición de las manos, era todavía un acto preparatorio.

Acerca de la destrucción, sobre el altar, de la víctima inmolada o de los productos ofrecidos, se pueden dar dos razones que se completan mutuamente. La primera es que esta destrucción es el único medio de hacer que la víctima quede inutilizable, que sea un don irrevocable. Esto se relaciona con una idea más general: todo lo que se consagra a Dios debe ser sustraído al uso profano y de ello se hallan analogías en otros ritos y en otras religiones: se rompen los vasos que han servido para una libación, las ofrendas votivas se arrojan a una fuente, a un pozo o al mar.

La segunda razón es que esta destrucción es el único medio de dar a Dios la ofrenda haciéndola pasar a la esfera de lo invisible. Esto es lo que en primer lugar manifiesta el vocabulario: «ofrecer» un sacrificio se dice «hacer acercar» o «hacer subir», y el sacrificio *'olah* es «lo que sube». Esto se manifiesta más claramente con los ritos: hay una relación necesaria entre el sacrificio y el altar, que es el signo o el recuerdo de una presencia de Dios y un instrumento de mediación entre Dios y el hombre. Sobre el altar se deposita la parte de las ofrendas que corresponde a Dios. El papel de la sangre, elemento vital, tiene particular importancia: en todo sacrificio se derrama alrededor del altar: en los sacrificios de expiación se frotan con ella los cuernos del altar; en los sacrificios por el pecado del sumo sacerdote o del pueblo se rocía con ella el velo que cierra el santo de los santos, morada de Yahveh: en el gran día de las expiaciones, en el mismo santo de los santos, se rocía con la sangre el propiciatorio, que es la sede de la presencia divina; el resto de la parte de Dios se consume sobre el altar, se espiritualiza en cierto modo y sube hacia Dios. Así se pone la ofrenda en contacto con los símbolos de la presencia de Dios, se acerca lo más posible a Él.

4. Cf. p. 546.



Desde este punto de vista, el holocausto, que se quema completamente y cuyo oferente no recibe nada, puede considerarse como el sacrificio perfecto. Pero el don representa sólo un aspecto del sacrificio.

b) *La comunión.* En efecto, la religión no es únicamente expresión de un sentimiento de dependencia respecto a Dios; es también, y consiguientemente, una aspiración a la unión con Dios. Los israelitas no pensaron nunca que pudiesen unirse físicamente con Dios mediante la manducación de una víctima ni mediante el traspaso a la esfera divina de una víctima identificada con el oferente. Pero existe una unión que procede de la participación de los mismos bienes, de una comunidad de vida, de relaciones de hospitalidad. Una vez Yahveh ha aceptado la víctima y recibido su parte en el altar, los oferentes comen el resto en una comida religiosa, participan del sacrificio. San Pablo dice refiriéndose a los sacrificios de Israel: «Los que comen las víctimas, ¿no están en comunión con el altar?», 1Cor 10,18. Así como una simple comida común sellaba un pacto entre contrayentes humanos, cf. Gén 26,28-30; 31,44-54, esta comida sacrificial establecía o reforzaba la alianza entre el fiel y su Dios. Es el *zebaḥ šᵉlâmîm*, el sacrificio de comunión o de alianza. Es un sacrificio gozoso que juntando el don de la comunión, el acto de ofrenda y su efecto que es el fomento de la amistad con Dios, aparece como sacrificio más completo. Este sacrificio fue el más reciente en los comienzos de la historia de Israel.

c) *La expiación.* Todo sacrificio, siendo un don por el que el hombre se priva de un bien útil y sirviendo para establecer buenas relaciones entre Dios y el oferente, tiene ya un valor expiatorio. Para acentuar la gravedad de la falta, 1Sam 3,14 dice que «ni sacrificio, *zebaḥ*, ni ofrenda, *minḥah*, borrarán jamás la falta de Elí». El código sacrificial del Levítico da al holocausto un valor expiatorio. La sangre desempeña cierto papel en todos los sacrificios de animales y, según Lev 17,11, la sangre ha sido dada «para hacer sobre el altar el rito de la expiación».

Pero hay casos en que se hace sentir, de modo especial, la

necesidad de esta expiación: el hombre ha pecado, debe volver a la gracia, debe obtener de Dios el restablecimiento de la alianza que ha infringido. A esto responden el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación; en ellos tienen especial importancia los ritos de la sangre, y no hay comida sacrificial: la comunión con Dios no será de nuevo posible hasta que se haya restablecido la alianza. Antes[5] hemos tratado de mostrar que el sacrificio expiatorio era antiguo en Israel, pero es forma derivada que adquirió mayor importancia cuando las grandes calamidades nacionales comunicaron al pueblo un sentimiento más vivo de su culpabilidad y se desarrolló un sentido más afinado del pecado y de las exigencias de Yahveh.

### 5. *Polémica contra los sacrificios*

En los profetas anteriores a la cautividad se observaron violentos ataques contra los sacrificios, Is 1,11-17; Jer 6,20; 7,21-22; Os 6,6; Am 5,21-27; Miq 6,6-8. A los sacrificios inútiles oponen la obediencia a Yahveh, la práctica del derecho y de la justicia, Is 1,16-17; Jer 7,23; Am 5,24; Miq 6,8. Cierto número de autores han deducido de ahí que los profetas habían condenado radicalmente los sacrificios. Como en varios de estos pasajes se citan los sacrificios juntamente con las peregrinaciones y las fiestas, los mismos autores suponen que los profetas condenaron todo culto externo. Como, no obstante, no condenan el templo[6], se los imagina partidarios de un santuario sin altar y sin sacrificios, algo así como los protestantes del Antiguo Testamento. Pero todavía habría que ir más lejos, pues Is 1,15 cita, después de los sacrificios y las fiestas, la oración: «Podéis multiplicar las oraciones, que yo no las escucho», pero nadie pensará que los profetas condenasen la oración: así pues, el argumento lleva al absurdo, con lo cual él mismo se destruye. Estos textos no pueden significar que los profetas condenaran absolutamente los sacrificios en sí.

Sin embargo, hay que explicarlos. No basta decir que los profetas pronuncian una sentencia sobre el culto mezclado de elementos paganos que practicaban en su tiempo. Lo condenan, no cabe duda, en otros pasajes, Os 2,13-15; 4,11-13; 13,2; Am 4,4-5; Jer 7,17-18; etc., y no hemos destacado más que los textos que

5. Cf. p. 545s.
6. Cf. p. 427.



aparecen dirigidos contra el culto ofrecido a Yahveh según los ritos prescritos. Ya hemos tratado de explicar Am 5,21-27 y Jer 7,21-22 a propósito del culto del desierto[7], y el mismo principio de solución se puede aplicar a los otros textos: la negación expresada absolutamente debe tomarse en sentido relativo; es una «negación dialéctica», de la que se pueden citar otros ejemplos en hebreo y en el griego del Nuevo Testamento: «No esto, sino aquello», es una manera de decir: «No tanto como aquello.» Ya Os 6,6 debe traducirse literalmente: «Yo quiero amor, no *(lô)* sacrificios, el conocimiento de Dios más que *(min)* los holocaustos», y el paralelismo exige que la primera fórmula sea comparativa, como lo es la segunda, cf. Prov 8,10. Esto aparece todavía más claro en las palabras de Samuel, que era profeta y, sin embargo, ofrecía sacrificios: «¿Se complace Yahveh tanto en los holocaustos y en los sacrificios como en la obediencia de la palabra de Yahveh? Sí, la obediencia vale más que el mejor sacrificio, la docilidad más que la grasa de los carneros», 1Sam 15,22. Los profetas oponen al formalismo de un culto exterior al que no responden las disposiciones del corazón, Is 29,13, desempeñan su función de predicadores; los textos sacerdotales, que son rituales, no tendrán que decirlo, pero lo sobrentienden evidentemente: el sacrificio no es un acto religioso eficaz sino cuando el oferente está bien dispuesto.

Ésta es también la enseñanza de los sabios: «Abominación para Yahveh el sacrificio de los malos, pero la oración de los hombres rectos forma sus delicias», Prov 15,8; cf. 21,27, «Practicar la justicia y el derecho vale a los ojos de Yahveh más que los sacrificios», Prov 21,3. Si ciertos salmos parecen repudiar los sacrificios, Sal 40,7-8; 50,8-15; 51,18-19, sus expresiones deben entenderse como las de los profetas.

Otro aspecto explica también el repudio de los sacrificios por los profetas: hablan de ellos en oráculos de condenación; el juicio de Dios está pronunciado, el castigo es inminente y no se podrá esquivar con actos exteriores, puesto que las faltas del pueblo son demasiados graves, cf. Jer 6,19-20; 14,12; Miq 3,4 y también 1Sam 3,14.

Los profetas, los sabios y la ley hablan de los sacrificios desde un punto de vista diferente, pero no hay entre ellos la oposición que algunos han querido ver. Ni tampoco hay ruptura entre

7. Cf. p. 542s.

los períodos anterior y posterior a la cautividad: entre ellos hay continuidad. Ezequiel establece el lazo de unión: es profeta y es sacerdote, ciertamente no rechaza como ilegítimo todo el culto de la época monárquica, y traza un programa del culto futuro con todos sus actos exteriores. Los profetas después de la cautividad predican este ideal en un Israel restaurado. Al mismo tiempo se precisa el ritual y es aceptado por todos como una institución que viene de Dios. Ya no hay polémica contra los sacrificios.

Se nos podrá objetar que los esenios, según Filón, *Quod omnis probus liber sit* 75, no inmolaban animales, y según Josefo, *Ant.* 18, 1, 5, no ofrecían sacrificios sino en privado, fuera del templo. Estos testimonios se explican ahora con los descubrimientos y con los textos de Qumrán, que provienen de una comunidad que, de una manera o de otra, se debe llamar «esenia». Estos sectarios rompieron con el sacerdocio de Jerusalén y con el culto oficial, pero quieren ser observantes escrupulosos de la ley. Por consiguiente, no ofrecen sacrificios, que fuera del templo serían ilegítimos. Es cierto que las excavaciones de Qumrán han sacado a la luz depósitos de osamentas de animales enterrados ritualmente, y algunos los han interpretado como restos de sacrificios: así tendríamos la confirmación del testimonio de Josefo sobre los sacrificios privados ofrecidos por los esenios; no obstante, es más probable que estos huesos de animales sean restos de comidas religiosas que no tenían carácter propiamente sacrificial. Pero esta incertidumbre que nace del texto de Josefo y del descubrimiento de Qumrán, no afecta a lo esencial: los esenios no repudiaron el culto del templo en cuanto a tal, sino que se separaron del sacerdocio que lo presidía en su tiempo y al que consideraban indigno; los textos de Qumrán, por su parte, afirman el valor del sacrificio y le asignan un puesto en las reglas ideales que trazan para la comunidad.

Pero la condena del formalismo del culto por los profetas, la predicación de Jeremías sobre la religión del corazón, las exigencias de santidad de Ezequiel, las corrientes más auténticas del judaísmo hasta el ideal de piedad, de penitencia, de pureza moral que la comunidad de Qumrán proponía a sus adherentes, contribuyeron a interiorizar y a espiritualizar el culto, que se fue considerando cada vez más como expresión de las disposiciones interiores que le dan su valor. Así estaban preparadas las vías para el Nuevo Testamento. Jesús no condenó el sacrificio, Él mismo se ofreció en sacrificio, Mc 10,45; Ef 5,2, es la víctima pascual,



1Cor 5,7, y su sacrificio es el de la nueva alianza, Lc 22,20; 1Cor 11,25. Es el sacrificio perfecto, por la cualidad y las disposiciones de la víctima que se ofrece voluntariamente en acto de obediencia, como también por la manera de efectuarlo, que responde a todos los fines del sacrificio antiguo: una entrega total en que la víctima vuelve enteramente a Dios, pero también una comunión más íntima de lo que nunca se había osado entrever, y una expiación suficiente por todos los pecados del mundo. Como es perfecto y agota de golpe todas las exigencias del sacrificio, es un sacrificio único. El templo puede desaparecer, los sacrificios de animales deben cesar, pues no eran sino la figura imperfecta e indefinidamente repetida del sacrificio de Cristo, que se ofreció «una vez para siempre» en una «única oblación» para ser nuestro rescate y nuestra santificación, como lo repite con insistencia la carta a los Hebreos, Heb 7,27; 9,12.26.28; 10,10.12.14. La Iglesia fundada por Jesús hará hasta el fin de los tiempos la conmemoración de este sacrificio perfecto y vivirá de sus frutos.

*Capítulo XIV*

# LOS ACTOS SECUNDARIOS DEL CULTO

## 1. *La oración litúrgica*

Orar es «hablar con Dios», y la oración, que establece una relación personal entre el hombre y Dios, es el acto fundamental de la religión. Si la encuadramos aquí entre los actos secundarios del culto, es porque en este libro se trata únicamente de las instituciones, y en esta sección únicamente del culto externo; ahora bien, en el Antiguo Testamento la oración litúrgica no recibió la forma de institución independiente de otros actos cultuales como la tendrá en el servicio de la sinagoga. Sólo podemos señalar, en los textos posteriores a la cautividad, dos ejemplos de liturgias penitenciales que consistían exclusivamente en oraciones, recitadas o cantadas, Neh 9 y Jl 1-2.

a) *La oración y el culto.* Pero es muy cierto que, como en las otras religiones orientales y en todas las religiones, las acciones cultuales iban acompañadas de palabras. La Biblia ha conservado fórmulas de bendición, Núm 6,22-27, y de la maldición, a las que se asociaba el pueblo, Dt 27,14-26, la fórmula del ritual de las aguas amargas, Núm 5,21-22, las palabras pronunciadas en el caso de un homicidio cuyo reo es desconocido, Dt 21,7-8, las fórmulas de la ofrenda de las primicias, Dt 26,1-10, y del diezmo trienal, Dt 26,13-15, la «lectura» de la fiesta pascual, Dt 6,20-25, cf. Éx 12,26-27.

El sacrificio, que es el acto central del culto y que es en sí mismo una oración en acción, iba acompañado de oraciones. El código de Lev 1-7 no habla de ellas porque no se preocupa más que



de los ritos concretos de los sacrificios, pero Am 5,23 menciona al mismo tiempo que los sacrificios los cánticos acompañados por instrumentos. En efecto, la oración pública toma naturalmente una forma rítmica y cantada. El canto litúrgico aparece desde que se organizan el culto y el sacerdocio de un santuario público, y el templo de Salomón tenía ya sus cantores [1]. Después de la cautividad creció su importancia y su dignidad y ya sabemos el interés que el cronista da a la música sagrada [2].

El libro de canto, el libro de oración del segundo templo es el Salterio, que ha recogido cantos litúrgicos de la época de la monarquía. Las relaciones del Salterio con el culto son evidentes: ciertos salmos se refieren a un rito que se cumplía conjuntamente, muy en particular a los sacrificios, Sal 20,4; 26,5; 27,6; 66,13-15; 81,4; 107,22; 116,17, otros hablan del templo donde se cantaban, Sal 48,65; 95; 96; 118; 134; 135. Los «cánticos de las subidas», Sal 120-134, y el Sal 84 eran cantos de peregrinación. Por lo demás, la distinción entre oración individual y oración colectiva, entre oración privada y oración litúrgica resulta imprecisa en no pocos casos: salmos individuales se compusieron para el servicio del templo, otros fueron adaptados a este servicio añadiéndoles doxologías. Generalmente carecemos de informaciones para determinar las ceremonias o las fiestas durante las cuales se cantaban estos salmos. Fuera de las hipótesis que se pueden hacer basándose en su contenido y que no dejan de ser conjeturales, no se pueden utilizar sino los títulos de los salmos, que además sólo tienen valor para una época tardía. El título hebreo del Sal 92 lo destina al día del sábado, los títulos griegos de los Sal 24, 48, 93, 94 los reparten entre otros días de la semana. El Sal 30 servía para la fiesta de la dedicación, según el hebreo, y el Sal 29 se cantaba en la fiesta de los tabernáculos, según el griego.

El examen de las intenciones y del contenido de la oración es objeto de la teología bíblica, pero un estudio de las instituciones del Antiguo Testamento debe considerar las reglas que fijaban los lugares, los tiempos y las actitudes de la oración.

b) *Circunstancias y actitudes de oración.* Normalmente se oraba en el templo, es decir, en el atrio, volviéndose hacia el santuario, Sal 5,8; 28,2; 138,2. En el judaísmo posterior a la cautividad, fuera de Jerusalén, se oraba vueltos hacia la ciudad santa y hacia el tem-

1 Cf p 491
2 Cf p 501s

plo, 1Re 8,44.48. Daniel oraba en su cámara alta junto a una ventana orientada hacia Jerusalén, Dan 6,11. Esta costumbre será sancionada por el judaísmo tardío y reglamentará la orientación de las sinagogas.

El salmo 4 es un oración de la tarde, el Sal 5 una oración de la mañana. Judit oraba a la hora en que se ofrecía en el templo el incienso de la tarde, Jdt 9,1. Daniel oraba tres veces al día, Dan 6,11, y Sal 55,18 precisa que se oraba «por la tarde, por la mañana y al mediodía». Pero estos textos recientes se refieren a la oración privada cuyas reglas se habían hecho independientes del culto del templo, que no incluía sino dos funciones diarias, por la mañana y por la tarde.

En cuanto a la actitud de la oración, ciertos textos parecen indicar que se oraba de pie, 1Sam 1,26; 1Re 8,22; Jer 18,20, pues emplean el verbo *'âmad*, cuyo sentido ordinario es el de «estar de pie»; por lo demás, la oración de pie está bien documentada en la época del Nuevo Testamento. Sin embargo, el verbo empleado puede significar solamente que uno «está» delante de Dios, sin que se considere la posición particular adoptada por el cuerpo: así, 2Par 6,13, Salomón había hecho construir un estrado, «subió, se detuvo, *âmad*, y se arrodilló». También es probable que la actitud pudiese cambiar en el transcurso de la oración según las diferentes intenciones: según la liturgia penitencial de Neh 9,3-5, retocada por el cronista, se lee primero de pie, *vayyâqûmu*, en el libro de la ley; luego se prosterna uno, *mištaḥâvîm*, para confesar los propios pecados, finalmente ordenan los levitas: «¡Levantaos!», *qûmu*, y se canta un salmo, cf. también 1Re 8,54-55. Sin embargo, la actitud ordinaria de oración expresaba corporalmente la humildad y la sumisión del orante delante de Dios: «¡Encorvaos, prosternaos de rodillas delante de Yahveh!», Sal 95,6. Se oraba de rodillas, 1Re 8,54; Is 45,23; Dan 6,11, con las manos extendidas hacia el cielo, 1Re 8,22.54; Sal 28,2; Is 1,15; Lam 2,19. O bien se prosternaba uno, de rodillas y la frente en tierra, Sal 5,8; 99,5.9, etcétera. Son las mismas actitudes que adoptaban los paganos delante de sus dioses, Éx 20,5; Dt 4,19; 1Re 19,18; 2Re 5,18, etc., son los mismos gestos que se ejecutaban delante del rey o de una persona a la que se quería honrar, 1Sam 24,9; 2Sam 9,8; 1Re 2,19; 2Re 1,13; 4,37; Est 3,2, etc.

Los términos más corrientes para designar la acción de orar son el verbo *hitpallel* y el sustantivo *tᵉpillah*. Como la misma raíz significa en árabe «mellar, tallar», se ha supuesto que estos términos recordaban una costumbre antigua: para hacer la oración más apremiante y eficaz, se hacía uno cortes en el cuerpo, como hicieron los sacerdotes de Baal durante el sacrificio del Carmelo, 1Re 18,28. Pero este último texto emplea otro verbo; además el sentido de la raíz, incluso en árabe, es mucho más amplio. Parece ser que en hebreo la raíz significa «decidir, arbitrar, interceder», cf. en particular Gén 20,7; 1Sam 2,25. La oración sería, pues, una intercesión, en la que el mediador sería el santo personaje o la persona consagrada, rey, profeta o sacerdote, que pronuncia la oración en nombre del pueblo o del fiel. Sea lo que sea del sentido primario, *hitpallel* o *tᵉpillah* adoptaron la significación general de «orar» y de «oración» respectivamente. En todo caso, la oración del Antiguo Testamento va enderezada directamente a Dios, sin ningún intermediario celestial. Sólo al desarrollarse la angelología, después de la cautividad, aparece la noción de ángeles intercesores, primero tímidamente, Job 5,1; 33,23-24; Zac 1,12, luego claramente en Tob 12,12, donde Rafael dice a Tobit: «Cuanto estabais en oración tú y Sara, yo presentaba vuestras súplicas delante de la gloria del Señor y las leía», cf. también 12,15, según una de las recensiones griegas. Esta doctrina se afirmó en los libros apócrifos del judaísmo y se continuó en el Nuevo Testamento, Ap 8,3. La intercesión de los santos aparece únicamente en 2Mac 15,14, a propósito de Jeremías, que ora mucho por el pueblo y por toda la ciudad santa».



## 2. *Ritos de purificación y de desecración*

En la mentalidad antigua, lo impuro y lo sagrado son dos nociones conexas. Lo uno y lo otro contienen una fuerza misteriosa y temible que obra por contacto y que pone en estado de entredicho. Lo impuro y lo sagrado son igualmente «intocables» y el que es alcanzado por ellos se hace a su vez «intocable» Estas concepciones primitivas aparecen también en el Antiguo Testamento: no se puede tocar el arca de la alianza, ni tampoco se puede tocar un cadáver; la madre debe purificarse después del parto que la ha hecho impura, y el sacerdote debe cambiarse de vestidos después del sacrificio, que lo ha vuelto sagrado. No se trata de una contaminación física o moral, y la santidad así adquirida no es una virtud del alma· son «estados» de los que hay que salir para volver a la vida normal.

En la definición de estos entredichos, en los ritos de purificación

y de desecración, la religión de Israel conservó, quizá más que en otros casos, costumbres arcaicas. Es notable que estas costumbres se integraran en la legislación sacerdotal más reciente del Pentateuco: se conservaron, pero adoptando un significado nuevo. Sirvieron para separar a Israel del medio pagano que lo rodeaba y para inculcarle la idea de la santidad trascendente de Yahveh y de la santidad que debía guardar el pueblo al que Yahveh había elegido. Era, pues, legítimo que en la síntesis final del Levítico, la ley de pureza, Lev 11-16, se uniese a la ley de santidad, Lev 17-26, como los dos aspectos, negativo y positivo, de una misma exigencia.

a) *Sacrificios y abluciones.* Los sacrificios ocupan un puesto importante en los rituales de purificación y de desecración: holocausto y sacrificio por el pecado, de la mujer que ha dado a luz, Lev 12,1-8; sacrificio de reparación (o por el pecado) y holocausto por la purificación del leproso, Lev 14,10-32; holocausto y sacrificio por el pecado en caso de impureza sexual del hombre, Lev 15,14-15, y de la mujer, Lev 15,29-30; sacrificio por el pecado, holocausto y sacrificio del nazireo que se ha hecho impuro por el contacto con un cadáver, Núm 6,9-12; holocausto, sacrificio por el pecado y sacrificio de reparación del nazireo al final de su voto, Núm 6,13-20.

Pero había otros ritos de purificación o de desecración fuera de los sacrificios o en combinación con ellos y, como lo impuro y lo sagrado se transmitía por contacto, era normal que se emplease el agua para «lavarse» de este contacto. El oficiante del culto, para borrar las impurezas que hubiese podido contraer y penetrar sin peligro en el ámbito de lo sagrado, debía lavarse antes de ejercer sus funciones, Éx 29,4; 30,17-21; Lev 8,6; 16,4. Las leyes de pureza prescriben abluciones para la purificación de los vasos, vestidos y personas contaminadas por un contacto impuro, Lev 11,24-25.28. 32.40; 15 passim; 22,6. Pero el agua sirve para borrar también el contagio de lo sagrado: el vaso de metal donde se ha cocido la carne del sacrificio, que es una cosa muy santa, se debe frotar y lavar con abundante agua; si es un vaso de arcilla, se debe romper, Lev 6,21. El día de las expiaciones, el sumo sacerdote, que ha entrado en el santo de los santos, debe cambiarse los vestidos y bañarse, el hombre que ha conducido el buco emisario al desierto y el que ha quemado las víctimas de los sacrificios por el pecado deben lavarse los vestidos y bañarse, Lev 16,23-28; los oficiantes del ritual de la vaca roja están sujetos a las mismas prescripciones, Núm 19,7-10.21.



La guerra santa[3] «santifica» a los que toman parte en ella, así como el botín que de ella se reporta; el retorno al estado normal exige una desecración: los guerreros permanecen siete días fuera del campamento, se lavan los vestidos y se purifican, como también los prisioneros; los cueros, tejidos, objetos de madera deben lavarse, los metales se pasan por el fuego y luego se purifican con el agua lustral, Núm 31,16-24.

b) *Las cenizas de la vaca roja.* Esta agua lustral, *mê middah*, «agua para quitar la contaminación», se preparaba conforme a un rito especial, Núm 19,1-10. Una vaca roja, sin defecto y que no hubiese llevado el yugo, se inmolaba fuera de la ciudad («fuera del campamento» dice el texto que refiere la institución a la estancia en el desierto) por un lego en presencia de un sacerdote. Se quemaba enteramente, y en el fuego en que se consumía echaba el sacerdote madera de cedro, hisopo y rojo de cochinilla. Las cenizas se recogían y se guardaban en un lugar puro. Para preparar el agua lustral se ponía algo de esta ceniza en un vaso y se le derramaba encima agua viva, es decir, procedente de una fuente o de una corriente de agua. Son ciertos los orígenes paganos y mágicos de este rito: para muchos pueblos el rojo es un color protector que desvía el mal y pone en fuga a los demonios, las cenizas de animales sirven en otras partes para lustraciones, el agua corriente quita la contaminación. Este rito arcaico fue aceptado por el yahvismo, la participación del sacerdote lo hizo legítimo, y lo que no tenía nada de sacrificio fue asimilado a un sacrificio por el pecado; el término se halla en Núm 19,17, cf. v. 13, y compárese Núm 19,4.8 con Lev 16,27-28.

El agua lustral sirve para purificar por aspersión a quienquiera que haya encontrado un cadáver, osamentas, una tumba, como también para purificar la casa de un difunto y su mobiliario, Núm 19,11-22. Fuera de este pasaje, el agua lustral no se menciona sino a propósito de la purificación del botín en el texto de Núm 31,23, donde parece ser una añadidura sin consecuencias efectivas. Es curioso que esta agua lustral no aparezca en otros lugares en que se trata de la impureza que proviene del contacto con un muerto, y que en este caso la ley de santidad prescriba una ablución de agua ordinaria, Lev 22,4-6, que la ley del nazireato implique en este caso un ritual complicado, pero en el que no in-

3. Cf. p. 347.

terviene el agua lustral, Núm 6,9-12. Por otra parte, los ritos funerarios que conocemos por textos antiguos[4] ni siquiera suponen que uno se mancille tocando un cadáver, cf. en particular Gén 46,4; 50,1. Las cenizas de la vaca roja y el agua lustral presentan así la paradoja de un rito de apariencia arcaica que se habría conservado al margen de la religión oficial, e incluso al margen de la vida ordinaria del pueblo, antes de incorporarse tardíamente a la legislación sacerdotal.

c) *El ritual de la lepra.* Un problema análogo plantea el ritual de la lepra, que llena dos grandes capítulos de la ley de pureza, Lev 13-14. Lo que el hebreo llama *ṣâra at* y que las traducciones modernas interpretan como «lepra» no es —o no es sólo— la lepra que define nuestra medicina. La palabra se aplica a diversas enfermedades de la piel, cuyos síntomas se mencionan en Lev 13,1-44 y que no son los de la lepra en el sentido de nuestra medicina; además se trata de enfermedades curables. El sacerdote, no como médico, sino como intérprete de la ley, es quien ha de decidir si se trata de un caso de «lepra»: el «leproso» es declarado impuro, es segregado de la comunidad y vive fuera de la ciudad, cf. ya 2Re 7,3, hasta su curación.

El sacerdote es también quien comprueba que el enfermo ha curado Lev 14,3; cf. Mt 8,4 y paralelos; Lc 17,14. Pero el «leproso», antes de reintegrarse a la vida común, debe ser purificado. Se inmola un ave encima de un vaso que contiene agua tomada de una fuente o de un torrente. Otra ave viva es sumergida en esta agua ensangrentada, a la que se añade madera de cedro, rojo de cochinilla e hisopo, luego se suelta el ave viva en el campo y al leproso se le hace una aspersión y se le declara puro. Al cabo de siete días se rasura todos los pelos del cuerpo, se lava los vestidos y toma un baño: así queda puro, Lev 14,2-9.

Pero el texto continúa: el octavo día ofrece un sacrificio de reparación, un sacrificio por el pecado y un holocausto. Con la sangre del sacrificio de reparación toca el sacerdote la oreja derecha, el pulgar derecho y el dedo grueso del pie derecho del leproso curado y luego unge los mismos miembros con aceite y derrama el resto de éste sobre la cabeza del oferente, Lev 14,10-32. No son ritos de consagración (como en el caso de la investidura del sumo sacerdote, Éx 29,20-21; Lev 8,12), sino ritos de purificación: este

4. Cf. p. 94s.



mismo papel es el de la sangre en los sacrificios expiatorios[5], y las unciones de aceite que se añaden pueden relacionarse con el rito de «purificación de la frente» mencionados en los contratos mesopotamios de liberación de esclavos, y más en particular en el contrato de manumisión de una sierva en Ras Šamra: «He derramado aceite sobre su cabeza y la declaro pura.»

Este capítulo 14 del Levítico reúne dos rituales: el primero, v. 2-9, es arcaico: las enfermedades de la piel, que son repugnantes y contagiosas, son causadas por un demonio al que hay que expulsar, en lo cual se hallan ciertos rasgos del ritual de la vaca roja: el valor apotropaico del color rojo, el agua enrojecida con sangre y el rojo de cochinilla, el valor catártico del cedro y del hisopo, el agua viva, el pájaro que se suelta en el campo llevándose el mal; se rasuran los pelos porque llevaban las señales de la enfermedad, Lev 13,2-44 passim. El segundo ritual, Lev 14,10-32, aplica al leproso las reglas levíticas concernientes a los sacrificios de expiación, pero contiene en sí un elemento aberrante: las unciones de aceite, de las que se han citado paralelos extranjeros.

No solamente las personas están sujetas a la «lepra»: las mohosidades de los vestidos, tejidos o cueros, son una «lepra» que los hace impuros. También en este caso toca al sacerdote decidir y secuestrar el objeto. Si el mal se extiende o resiste a un primer lavado, se quema el objeto; si desaparece el mal, se vuelve a lavar el objeto, que es ya reconocido como «puro», Lev 13,47-59. Existe también la «lepra» de las casas, salitre o musgo, que da a los muros el aspecto de una piel leprosa, Lev 14,33-53: si el sacerdote reconoce un caso de lepra, se arrancan las piedras afectadas y se rascan las paredes; si el mal persiste, se derriba la casa; si el mal se detiene, se declara pura la casa, pero es menester expiar el «pecado de la casa», empleándose el mismo rito que para la purificación del leproso, Lev 14,2-9.

Todas estas prescripciones revelan concepciones primitivas y conservan antiguos ritos supersticiosos. Sin embargo, ni de esto ni de las cenizas de la vaca roja y el agua lustral, nada se refiere en los textos anteriores a la cautividad, lo cual nos lleva a una conclusión que parece poder aplicarse a todas las leyes de pureza de Lev 11-16: la comunidad posterior a la cautividad tenía crecientes exigencias de pureza, el temor de la impureza acabó por

5. Cf. p. 532s.

hipertrofiarse y los legisladores sacerdotales han multiplicado los casos de impureza y sus remedios, tomando a manos llenas e incorporando al sistema levítico supersticiones populares e imponiendo prescripciones tan numerosas que hacían la ley inaplicable. El judaísmo postbíblico fue todavía más lejos en este sentido. Lo que había en un principio servido para expresar la santidad de Dios y de su pueblo se convirtió en un formalismo estrecho y en un yugo insoportable, lo que era una protección se convirtió en una argolla. Jesús condenará a los escribas y a los fariseos que imponen pesadas cargas en las espaldas de los otros, Mt 23,4, y cierran a los hombres el reino de los cielos, Mt 23,13. Proclamará que la impureza que mancilla es la impureza moral, Mt 15,10-20, y san Pablo afirmará que «nada es impuro en sí», Rom 14,14.

### 3. *Ritos de consagración*

a) *Generalidades.* Purificación y santificación son para los israelitas nociones afines y las palabras que las expresan pueden emplearse como sinónimos. Sin embargo, mientras la purificación quita el obstáculo que impedía acercarse a Dios (que es el aspecto negativo), la santificación prepara para este encuentro o es el resultado del mismo (que es el aspecto positivo). Como todo lo que se refiere a Dios es santo, nada penetra en el ámbito divino sin ser «santificado» y sin salir del ámbito de lo profano. El verbo *quiddeš*, «santificar», puede traducirse con frecuencia por «consagrar».

Esta consagración no exige por sí misma un rito especial: resulta de toda acción que pone un objeto o una persona en relación próxima con Dios y con su culto. Los participantes en la guerra santa son personas «santificadas» y el botín queda consagrado a Dios [6]; los sacerdotes son santificados sencillamente por su entrada en funciones [7]; la tienda del desierto y el templo son santos por el mero hecho de que en ellos reside Dios; su mobiliario es santo porque sirve para el culto; las víctimas y las ofrendas son santas porque son presentadas a Dios. Por su parte, esta consagración lleva consigo entredichos; éstos no efectúan la consagración, sino que son su consecuencia: cosas y personas consagradas a Dios no pueden ser profanadas. Los guerreros están obligados a la continencia, 1Sam 21,6; 2Sam 11,11; no se puede uno aprovechar del botín de la guerra santa, Jos 6,18s; 1Sam 15,18-19; los sacerdotes están sujetos a reglas estrictas de pureza, Lev 21,1-8; las víctimas de los sacrificios, las ofrendas y los diezmos, son «cosas santas», o «cosas muy santas», que deben consumirse en condiciones particulares y por personas determinadas, Lev 2,3.10, etc.; Núm 18,8-9; Ez 42,13.

6 Cf p. 347ss
7 Cf p 451s



A esta consagración de hecho se añadieron, tardíamente y en algunas circunstancias, ritos particulares. Anteriormente hemos estudiado la consagración del sumo sacerdote después de la cautividad, que comportaba una purificación, una vestición y una unción con un crisma especialmente preparado [8]. Los mismos textos recientes prescriben ungir con este óleo santo el santuario, el altar y todo el ajuar sagrado, Éx 30,26-29; 40,9-11; Lev 8,10.

Esta unción era bajo la monarquía el rito esencial de la coronación, que convertía al rey en una persona sagrada [9]. La insignia de esta consagración era el *nezer* que llevaba el rey, 2Sam 1,10; 2Re 11,12; Sal 89,40, que es también un ornamento del sumo sacerdote, idéntico al *ṣîṣ*, la flor de oro que llevaba en la frente, Éx 39,30; Lev 8,9 [10]. Recordemos que la traducción exacta de *nezer* no es «diadema», sino «signo de consagración».

El sentido fundamental de la raíz *nzr* es el de separar o guardar separado del uso profano, de aplicar un entredicho, por consiguiente de «consagrar». De ahí viene el sustantivo *nâzîr*, que designa una persona consagrada a Dios. Un duplicado de *nzr* es *ndr*, de donde viene *neder*, el «voto», que es también la consagración de una cosa o de una persona a Dios. Este parentesco de los términos y de las nociones nos invita a tratar aquí de los votos y del nazireato.

b) *Los votos.* El voto, *neder*, es, en efecto, la promesa de dar a Dios, de consagrarle una cosa o una persona, un diezmo, Gén 28,20-22, un sacrificio, 2Sam 15,8, el botín de una guerra, Núm 21,2; una persona, Jue 11,30-31; 1Sam 1,11. En todos los casos citados, el voto es condicional; su cumplimiento depende de la obtención de un favor: Jacob pagará el diezmo si Yahveh le hace volver sano y salvo; Jefté sacrificará una persona si regresa victorioso; si Ana tiene un hijo, lo consagrará a Dios, etc. Es la ma-

8. Cf. p. 509s.
9. Cf. p. 154ss.
10. Cf. p. 509s.

nera de reforzar la petición con un contrato concluido con Dios. Este aspecto de reciprocidad parece haber dominado todos los votos del Antiguo Testamento, aun en los casos en que no se expresa la condición, lo que justifica la distinción entre sacrificios «votivos» y sacrificios «voluntarios» [11]. Pero la incertidumbre en que los textos del Levítico, Lev 7,16-17; 22,18-23, y hasta el Deuteronomio, Dt 12,6.11.17, dejan la distinción entre estas dos clases de sacrificios, y las expresiones generales de los salmos, Sal 50,14; 61,9; 65,2, etc., indican que el voto evolucionaba hacia la simple promesa, sin contrapartida reclamada a Dios. El nazireato, de que vamos a hablar, era en su forma última, un voto sin condiciones.

El voto pronunciado debe mantenerse, Núm 30,3; Dt 23,22-24, y más vale no hacer votos si no se han de observar, Ecl 5,3-5. Hay, sin embargo, votos ilícitos: no se pueden consagrar a Yahveh los primogénitos del ganado, puesto que le pertenecen por derecho, Lev 27,26, la santidad de Dios impide que se le consagren los ingresos de la prostitución sagrada, sea cual sea el voto que de ellos se haya hecho, Dt 23,19. La ley somete a ciertas reglas los votos emitidos por las mujeres: el voto de una muchacha soltera puede ser rescindido por su padre, el voto de una esposa puede ser invalidado por su marido, pero una mujer viuda o repudiada puede hacer votos válidamente, Núm 30, 4-17. La obligación grave que imponía el voto acabó por relajarse y se admitió que el voto podía conmutarse por una paga en dinero, según una tarifa que una ley tardía fija con minuciosidad, Lev 27,1-25.

c) *El nazireato.* Una persona, hombre o mujer, puede consagrarse a Dios por un tiempo determinado: es el voto del nazireato, cuyas reglas se establecen en Núm 6,1-21. El *nâzîr,* durante el tiempo de su consagración debe abstenerse de vino y de bebidas fermentadas, debe dejarse crecer el cabello, evitar la proximidad de un muerto. Si alguien muere improvisamente en su presencia, queda él impuro, debe afeitarse, ofrecer una paloma en sacrificio por el pecado, otra en holocausto, un cordero en sacrificio de reparación, y debe imponerse de nuevo las obligaciones de su voto sin tener en cuenta el tiempo que había ya transcurrido. Al final de su voto ofrece un holocausto, un sacrificio por el pecado y un sacrificio de comunión. Entonces el nazireo queda purificado, regresa a la vida normal y puede beber vino.

11. Cf. p. 531.



Esta práctica existía en la época del Nuevo Testamento. San Pablo cumplió un voto análogo en Cencreas, Act 18,18, y se juntó a cuatro nazireos para realizar en el templo las ceremonias de purificación, Act 21,23-24. Bajo los Macabeos se formula la queja de que los nazireos no pueden observar los ritos prescritos al final de su voto, porque el templo ha sido profanado, 1Mac 3,49-51.

Pero la ley de los Números no hizo sido codificar y adaptar al ritual levítico una costumbre muy antigua. Redujo también a un voto temporal lo que era primitivamente una consagración de toda la vida. Según Am 2,11-12, Dios suscitó en Israel profetas y nazireos, pero el pueblo hizo beber vino a los nazireos y prohibió hablar a los profetas. El nazireato no se ha convertido todavía en voto, es un carisma que resulta del llamamiento de Dios y queda adquirido para toda la vida. El nazireo es un hombre que Dios mismo se ha consagrado, al que, según el sentido fundamental del término, ha separado de lo profano. Esta separación se expresa exteriormente por los entredichos a que está sujeto el nazireo, aquí la abstención de vino, que Núm 6,3-4 extenderá a todos los productos de la viña.

Se descubre el mismo sentido en la única narración antigua que habla de un nazireo, la historia de Sansón. Desde antes de su nacimiento, su madre debe abstenerse de vino y de bebidas fermentadas, porque el niño que nacerá de ella será un «nazireo de Dios», que personalmente estará obligado a la misma regla y la navaja no pasará nunca por su cabeza, será «nazireo de Dios desde el seno de su madre hasta el día de su muerte», Jue 13,4-5.7.13-14. Esta cabellera es el signo de su consagración, cf. Núm 6,9.18, y es a la vez la sede de su fuerza milagrosa, Jue 16,17. Si Dios escogió a Sansón y lo dotó de tal fuerza, fue para hacer de él su campeón. También en este sentido se puede entender el epíteto de *nâzîr* aplicado a José en las bendiciones de Jacob, Gén 49,26, y en las de Moisés, Dt 33,16. Implícitamente en el primer texto y explícitamente en el segundo, la cabellera no cortada es la característica del nazireo, y siguió siéndolo hasta los ejemplos más recientes presentados en la Biblia, Act 18,18; 21,23-24. Por extensión se llama *nâzîr* en Lev 25,5.11, a la viña que no ha sido podada en los años sabáticos y jubilares, y cuyos sarmientos crecen libremente.

Es posible que con la historia de Sansón se alcancen los antiguos ritos de la guerra santa: los combatientes eran consagrados a Dios y se puede concluir de Jue 5,2, cf. Dt 32,42, que llevaban

larga la cabellera. Si tal es el origen de la institución, ciertamente evolucionó con rapidez. Samuel será dado a Dios por toda la vida y la navaja no pasará por su cabeza, 1Sam 1,11; aun cuando no se pronuncia la palabra, Samuel es un nazireo, pero está consagrado para el servicio de Dios, no ya para la guerra (a no ser que se quiera reconocer este rasgo en la presentación de Samuel como juez y como vencedor de los filisteos, 1Sam 7,2-14), y esta consagración es el resultado de un voto hecho por la madre del niño y no proviene de una elección de Dios. Así aparece ya la idea de voto que más tarde caracterizará al nazireato.

*Capítulo XV*

# LOS TIEMPOS SAGRADOS

En Israel, como en todos los pueblos, hubo ciertamente una floración de fiestas que, aun cuando celebraran un acontecimiento profano, podían adoptar carácter religioso. La Biblia señala cierto número de ellas, pero generalmente no explica el modo como se celebraban. Fiestas de familia o de clan marcaban las etapas de la vida del individuo: cuando se le destetaba, Gén 21,8 [1], cuando se casaba, Gén 29,22s; Jue 14,10s [2]; cuando moría, Gén 23,2; 2Sam 1,11-12,17s; 3,31s, etc.[3]. La vida rural proporcionaba ocasiones de esparcimientos, así también el esquileo de las ovejas, 1Sam 25,2-38; 1Sam 25,2-38; 2Sam 13,23-29; cf. Gén 38,12, y ya veremos que las tres grandes fiestas anuales se relacionaban con momentos de la vida pastoril o agrícola. También los acontecimientos públicos estaban marcados con fiestas: coronación del rey [4], victorias que se celebraban con cantos y danzas, Éx 15,1-21; 1Sam 18,6-7; pero también las calamidades nacionales daban lugar a ayunos, Zac 7,1s; 8,19, y a lamentaciones, Jl 1-2 y el libro de las Lamentaciones. Muchas fiestas que ignoramos debieron celebrarse en los múltiples santuarios de Israel, cf. Os 4,15; 12,12; Am 4,4-5, etcétera, pero es muy raro que algún relato antiguo haga alusión a ellas: la peregrinación de Siquem a Betel, Gén 35,1-4, la fiesta de Yahveh en Siló, Jue 21,19-21, cf. 1Sam 1,3s. Sólo nos fijaremos aquí en las fiestas que adquirieron una importancia duradera y

1. Cf. p. 80.
2. Cf. p. 66.
3. Cf. p. 98ss.
4. Cf. p. 152ss.

sobre las cuales estamos mejor informados porque se les asignó un puesto en el culto del templo en Jerusalén. Expondremos primero el servicio ordinario del templo, luego los calendarios religiosos que presentan el orden de las grandes fiestas anuales.

### 1. *El servicio ordinario del templo*

a) *El rito diario.* Según las leyes de Éx 29,38-42 y de Núm 28,2-8, el servicio cotidiano comportaba el holocausto de un cordero por la mañana y el holocausto de un cordero «entre las dos tardes», es decir, al crepúsculo [5]. Este sacrificio iba acompañado de una ofrenda de harina amasada con aceite y de una libación de vino. Lev 6,2-6 supone igualmente dos holocaustos, por la mañana y por la tarde, cf. Eclo 45,14. Éx 30,7-8 añade a esto la obligación de una ofrenda de incienso sobre el altar de los perfumes, y Judit reza a la hora en que en el templo se ofrecía el incienso de la tarde, Jdt 9,1. Este servicio cotidiano es el sacrificio «perpetuo», *tâmîd*, Éx 29,42; Núm 28 y 29 passim; Esd 3,5; Neh 10,34, cuya abolición marcará en Daniel la persecución de Antíoco Epífanes, Dan 8,11.13; 11,31; 12,11, y que será restablecido por Judas Macabeo. Es un ritual que el cronista atribuye a la época monárquica, 1Par 16,40; 2Par 13,11; 31,3, pero que es posterior a la cautividad. Ezequiel sólo prevé un holocausto por la mañana, Ez 46,13-15, y sanciona el uso de la época monárquica: bajo Acaz, 2Re 16,15 distingue el holocausto, *'olah*, de la mañana y la ofrenda, *minḥah*, de la tarde. Esta ofrenda de la tarde, denominada también *minḥah*, es una indicación de la hora en Esd 9,4-5 y Dan 9,21. Estos textos invitan a tomar en el sentido preciso de ofrenda vegetal la *minḥah* que indica una hora de la tarde en 1Re 18,29.36, pero antes de la caída de la noche, puesto que el relato de 1Re 18,40-46 incluye en la misma jornada la matanza de los profetas de Baal, la oración de Elías, la lluvia y el regreso de Acab a Yizreel. Ya hemos visto que el ritual posterior a la cautividad ponía el sacrificio de la tarde en el crepúsculo; sin embargo, en la época del Nuevo Testamento tenía lugar hacia la mitad de la tarde, hacia las tres según Josefo y la Mišná, hora en que Jesús murió en la cruz, Mt 27,46-50 y paralelos.

5. Cf. p. 255.



b) *El sábado.* La institución del sábado se estudiará en un capítulo especial [6]. Sólo notaremos aquí su incidencia en el servicio del templo. Según Núm 28,9-10, a los holocaustos cotidianos se añadía cada sábado el sacrificio de dos corderos con ofrenda y libación. La identidad de las víctimas, de su número y de la ofrenda conjunta indica que el servicio cotidiano se doblaba sencillamente dicho día, sin duda a las mismas horas. Ezequiel había previsto un ritual más rico: entrada del príncipe por el pórtico que permanecía cerrado todo el resto de la semana, y holocausto de diez corderos y de un carnero, Ez 46,1-5. No se sabe qué prácticas se observaban durante la monarquía, pero la historia de Atalía muestra que el día del sábado se doblaba la guardia del templo, lo que supone más grande afluencia de fieles, 2Re 11,5-8, cf. Ez 46,3.

c) *La neomenia.* El ritual de Núm 28,11-15 prescribe que el primer día de cada mes lunar se haga el holocausto de diez toros, de un carnero y de siete corderos, con ofrendas y libaciones, más un macho cabrío en sacrificio por el pecado. Según Ezequiel, el príncipe debía ofrecer en tal día un toro, un cordero y un carnero, Ez 46,6-7.

La celebración del novilunio es muy antigua. Se menciona juntamente con el sábado y las fiestas en Is 1,13-14; Os 2,13. Como el sábado, era día de descanso, Am 8,5, que se escogía para ir a visitar a un «nombre de Dios», 2Re 4,23. En el novilunio recibía Saúl a su mesa, y la comida tenía carácter religioso, puesto que había que estar «puros» para participar en ella, 1Sam 20,5.18.26; el mismo pasaje puede indicar que la fiesta duraba dos días, 1Sam 20,19.27. Es también posible, según 1Sam 20,6.29, que se escogiera un comienzo de mes para el sacrificio anual del clan. Las neomenias continuaron celebrándose hasta el final del Antiguo Testamento, cf. Esd 3,5; Neh 10,34; 1Par 23,31; 2Par 2,3; 8,13; 31,3 y, en el Nuevo Testamento, Col 2,16; pero perdieron mucho de su importancia, excepto la del séptimo mes, Lev 23,24-25; Núm 29,1-6 [7].

6 Cf. p. 599-609.
7 Cf. p. 631.

## 2. *Los calendarios religiosos*

En el fondo del culto ordinario del templo se destacaban las grandes fiestas anuales. El término general para «fiesta» es *mô'ed;* el término designa un lugar y un tiempo fijos, una cita, y la tienda del desierto se llama *'ohel mô ed,* «la tienda de la cita», luego designa una reunión y, finalmente, una asamblea de fiesta. La palabra se halla junto con el sábado o la luna nueva en Núm 10,10; 1Par 23,31; Is 1,14; Lam 2,6; Os 2,13, etc., como si, por distinción, estuviese reservada a las fiestas anuales, cf. Lev 23,37-38. Pero la encontramos igualmente en Os 2,13; Ez 46,11, junto a *ḥâg,* que se aplica especialmente a las tres grandes fiestas anuales. La palabra tiene, pues, un valor muy general: se extiende a todas las asambleas religiosas.

La palabra *ḥâg,* por el contrario, se reserva a las tres grandes fiestas de peregrinación; la raíz significa «danzar, dar vueltas», cf. Sal 107,27, y la palabra hace alusión a las procesiones y a las danzas que eran antiguamente ritos de peregrinación; los musulmanes llaman *ḥaŷ* la peregrinación a La Meca.

El Antiguo Testamento contiene varias listas de fiestas repartidas a lo largo del año; son como otros tantos calendarios religiosos, que es interesante comparar, tomándolos en el orden probable de su composición. Esta visión de conjunto debe preceder al estudio particular de cada fiesta; suponemos aquí conocida la historia general del calendario israelita [8].

a) *El código elohísta de la alianza.* El calendario más breve es el de Éx 23,14-17: «Tres veces durante el año harás el *ḥâg* para mí», y se enumera el *ḥâg* de los *maṣṣôt,* los panes ácimos, durante siete días del mes de abib; el *ḥâg* del *qâṣîr,* la «siega»; el *ḥâg* del *'âsîp,* la «recolección». La siega es la de los primeros cereales, la recolección es el encierro en los trojes de los frutos de los campos y de los huertos; se hace *b^eṣe't haššânah,* al principio del año, cuyo comienzo se fija en el otoño [9]. El texto concluye: «Tres veces al año todos tus varones se presentarán delante del Señor Yahveh.» No es posible sacar de este texto, como se ha hecho recientemente, una obligación individual de tres peregrinaciones al año, en fecha que no se determina, independientemente de las tres grandes fiestas anuales que por sí mismas no serían peregrinaciones. El v. 17 no hace más que repetir el v. 14, donde *r^egâlîm* tiene el significado de «veces» y es sinónimo de *p^e'âmîm* del v. 17, cf. Núm 22,28.32.33.

8. Cf. p. 262.
9. Cf. p. 264



b) *El código yahvista de la alianza.* Éx 34,18-23 da, en una forma ligeramente diferente, las mismas prescripciones: el *ḥâg* de los *maṣṣôt* durante siete días del mes de abib; el *ḥâg* de las *šâbu'ôt,* de las «semanas», para las «primicias de la siega» *(qâṣîr)* de los trigos; el *ḥâg* del *âsîp,* de la «recolección», que se hace a la *t^eqûpat haššânah,* al final del año [10]. El texto tiene la misma conclusión que Éx 23,17: «Tres veces al año, todos tus varones se presentarán delante del Señor Yahveh, Dios de Israel.» Pero este calendario contiene también la ley de los primogénitos, v. 19-20, y la del sábado, v. 21, que se presentan aparte en el código elohísta, Éx 22,28-29 y 23,12.

Conviene notar que estos dos calendarios hablan de los *maṣṣôt,* pero no dicen nada de la pascua, que sólo se menciona después e incidentalmente en Éx 34,25, pero no en Éx 23, a no ser que se quiera descubrir en Éx 23,18, después de la conclusión del calendario. Las fiestas tienen marcadamente carácter agrícola y no están ligadas a un día determinado, por depender de las faenas de los campos que varían algo según las condiciones meteorológicas de cada año: el «comienzo del año» en Éx 23,16 y el «fin del año» en Éx 34,22 son, pese a la aparente contradicción de los términos, expresiones equivalentes: es el paso de un año a otro en el sistema del año de otoño, el momento en que se acaba la recolección de los frutos. Esta imprecisión de los tiempos no es incompatible con el carácter comunitario de estas fiestas, pues los dos calendarios son anteriores a la centralización del culto: estas fiestas se celebraban en los santuarios locales y era fácil ponerse de acuerdo sobre las fechas teniendo en cuenta el estado de las faenas agrícolas en la región. Cuando los textos históricos hablan de una fiesta que debe reunir a «todo Israel» en un mismo santuario, registran una convocación por medio de mensajeros reales, 1Re 8,1-2 bajo Salomón, 2Re 23,1.21 bajo Josías, y 2Par 30,1-6 la supone también bajo Ezequías.

c) *El Deuteronomio.* La ley de Dt 16,1-17 conserva el mismo calendario, con una fórmula de conclusión idéntica a la de Éx

10. Cf. p. 264

23,17 y 34,23: «Tres veces al año, todos tus varones se presentarán delante de Yahveh tu Dios», pero añade «en el lugar que Él habrá escogido», v. 16, precisión que se había dado acerca de cada una de las fiestas, v. 2, 11, 15: es la expresión de la centralización del culto impuesta por el Deuteronomio. Las tres fiestas son: la pascua, que en adelante está ya ligada a los *maṣṣôt*, en el mes de abib, v. 1-8 y 16; el *ḥâg* de las *šâbu'ôt*, de las «semanas», cuyo nombre se explica luego: tiene lugar siete semanas después del corte de las primeras espigas, v. 9-12; el *ḥâg* de las *sukkôt*, de las «tiendas», en el momento en que se cosechan los productos del aire y del lagar, v. 13-15.

El nombre de *sukkôt* se da por primera vez a la fiesta de la recolección, pero no se le da explicación. Este calendario sigue todavía el año de otoño, como lo prueba su referencia al mes de abib, con su nombre cananeo. Las fechas son vagas.

d) *La ley de santidad.* Sólo en Lev 23 se dan fechas precisas, conforme al año que comienza en primavera y con los meses designados por medio de números ordinales: entre Dt 16 y Lev 23 se situó la adopción del calendario babilónico [11]. Este capítulo de Lev 23 plantea una difícil cuestión de crítica literaria. Ciertamente no procede de una redacción homogénea: tiene dos títulos, v. 2 y 4, dos conclusiones, v. 37 y 44, dos ordenamientos sobre la fiesta de los tabernáculos, v. 34-36 y 39-43, y esta última no es tampoco homogénea; hay que distinguir por lo menos dos estratos en el capítulo, uno que representa la primera ley de santidad, que situamos en los últimos años de la monarquía, otro que representa añadiduras de la época de la cautividad y de la época posterior. La distribución de los versículos entre estas dos redacciones es insegura; nosotros proponemos, con reserva, atribuir a la forma antigua de la ley de santidad. Lev 23,4-8, la pascua, el 14 del primer mes, seguida de la fiesta de los ácimos, que dura siete días; Lev 23,16-21*a*, la fiesta de las semanas, cincuenta días después de los ácimos; Lev 23,34*b*-36, la fiesta de los tabernáculos, el 15 del séptimo mes, durante siete días, seguidos de un día de descanso solemnizado; Lev 23,37-38, conclusión. Las adiciones que, por lo demás, pueden contener elementos antiguos, conciernen: al sábado, v. 3 (excluido por la conclusión primitiva, v. 38); a la fiesta de la primera gavilla, v. 10-15; al primero del séptimo mes, v. 24-25;

11 Cf p. 257s.



al día de las expiaciones, el 10 de este mismo mes, v. 27-32; a otro ritual para la fiesta de los tabernáculos, v. 39-43; a una nueva conclusión, v. 44.

e) *Ezequiel.* Se puede formar un calendario religioso con las prescripciones que da para las fiestas: el primero del primer mes (del año de primavera), un sacrificio por el pecado del santuario, el 7 del mismo mes se renueva el sacrificio por las faltas de inadvertencia de los particulares. El texto griego da como fecha para este segundo sacrificio el primero del séptimo mes, lo cual está en armonía con Núm 29,1, y reparte las dos ceremonias entre las dos mitades del año, pero el texto hebreo es preferible: el segundo sacrificio señala la «octava», y todo junto constituye «la expiación por el santuario», Ez 45,18-20. La pascua, a la que aquí se califica como un *ḥâg*, se celebra el 14 del primer mes y dura siete días, en los que se ofrecen holocaustos y sacrificios por el pecado, v. 21-24. Para la «fiesta» del séptimo mes y durante siete días se ofrece también el sacrificio por el pecado y el holocausto.

Además de la insistencia en los sacrificios de expiación, que es característica de Ezequiel, hay que notar aquí la omisión de la fiesta de las semanas y la mención de ceremonias de purificación al principio del año. Este ritual no aparece en ninguna otra parte y no parece que fuese aplicado jamás: las prescripciones ideales de Ezequiel fueron reemplazadas por las del código sacerdotal, Lev 23, en su redacción más extensa, y Núm 28-29.

f) *El ordenamiento sacrificial de los Números.* En efecto, el ordenamiento de Núm 28-29, descuidando a Ez 45,18-25, comenta el ciclo litúrgico de Lev 23, con sus adiciones, y precisa qué sacrificios deben ofrecerse en cada circunstancia: el ritual cotidiano, Núm 28,3-8; el sábado, Núm 28,9-10; la neomenia, Núm 28, 11-15; la pascua y los ácimos, Núm 28,16-25; las semanas, Núm 28,26-31; el primero del séptimo mes, llamado «día de la aclamación», Núm 29,1-6; el día de las expiaciones, Núm 29,7-11; la fiesta de los tabernáculos, Núm 29,12-38.

Este texto representa el orden completo de los sacrificios del segundo templo después de la época de Esdras.

g) *Fiestas posteriores.* Otras fiestas se añadieron luego al calendario religioso. El hecho de que estén fechadas según los nombres babilónicos de los meses, da a entender que son de origen

tardío. Algunas tuvieron sólo una boga pasajera, como la que conmemoraba la toma de la ciudadela de Jerusalén por Simón Macabeo, el 25 de iyyar, o la fiesta de la leña destinada al altar, el 14 de ab, o la fiesta de Nicanor, el 13 de adar. Otras han subsistido hasta en el judaísmo moderno, la fiesta de los *purim*, el 14 y 15 de adar, la fiesta de la dedicación, el 25 de kisleu. Estas fiestas se estudiarán juntamente con las fiestas posteriores a la cautividad [12].

12. Cf. p. 636s.

*Capítulo XVI*

# EL SÁBADO

La semana quedó ya estudiada entre las divisiones del tiempo [1], pero entonces reservamos para el estudio de las instituciones religiosas lo que atañe a la santificación del séptimo día de la semana, el sábado.

## 1. *Nombre y etimología*

Nuestra palabra «sábado» deriva del hebreo *šabbât*, a través del latín. Entre los hebreos, este sustantivo se usa únicamente en la lengua religiosa, para designar el séptimo día de la semana (frecuentemente), la semana entera, Lev 23,15 (caso único y dudoso), y por extensión el año sabático que recurre cada siete años, Lev 25,2.8.34.35.43. Una forma alargada, *šabbâtôn*, designa ciertos días de fiesta y de reposo, que no caen necesariamente en día de sábado.

Autores antiguos, Teófilo de Antioquía y Lactancio, hacían derivar la palabra de *šeba*, «siete», pero el valor del *'ain* como consonante fuerte hace imposible esta derivación. Algunos modernos han corregido la hipótesis suponiendo un paso por el acádico, donde no se pronunciaba el *'ain*, y *šibittu* significaba «septenario, siete» y donde *šapattu*, que designa, como veremos, el día del plenilunio, sería una forma dual: «dos veces siete». La última idea que se ha propuesto en este sentido es que una forma acádica supuesta *šabatâni*, «dos veces siete», habría dado origen

1 Cf p 259ss

al hebreo *šabbâtôn*, abreviado luego en *šabbât*. Pero es muy poco verosímil, como luego diremos, que la institución hebraica se tomase de Mesopotamia, y además *šabbâtôn* es una forma secundaria con relación a *šabbât*, y no lo contrario.

Lo más sencillo es relacionar la palabra con el verbo hebreo *šâbat*, que se emplea con frecuencia en sentido de «cesar de trabajar, reposarse» y que en tal caso será un denominativo de *šabbât* y podría traducirse por «sabatizar», pero cuyo sentido primero es, independientemente de la institución del sábado, «cesar, pararse» en Gén 8,22; Jos 5,12, etc.; en la forma activa, el verbo significa «detener, hacer cesar», Éx 5,5; Is 13,11; Jer 7,34, etc. La Biblia misma propone esta etimología en Gén 2,2-3. Queda sin embargo la dificultad de que el sustantivo *šabbât* no responde a las leyes de la formación nominal si, partiendo de un verbo *šâbat*, tiene un sentido estativo de «día en que se cesa de trabajar»: más bien sería de esperar *šebet;* la forma *šabbât* debería significar «el día que detiene, que señala un límite, que divide», y ya estudiaremos si no era éste el sentido primero.

## 2. *¿Origen babilónico?*

Todavía es mayor la incertidumbre respecto al origen de la institución misma. Se ha buscado en dirección de Mesopotamia. Ciertos textos babilónicos, hemerologías, designan como días «nefastos» el 7.°, 14.°, (19.°), 21.°, 28.° del mes, y los textos dicen, con variaciones, que en tales días «el pastor de los pueblos (el rey) no debe comer carne cocida ni pan cocido, no debe cambiarse los vestidos ni ponerse vestidos limpios, no debe ofrecer sacrificios, montar en su carro ni ejercer la soberanía. El sacerdote no debe proferir oráculos, el médico no debe tocar al enfermo. Es un día que no conviene para hacer ninguna acción deseable». Por otra parte, hay una palabra acádica, *šapattu*, que designa el día de mitad del mes, el del plenilunio, que es un «día de apaciguamiento del corazón (para los dioses)», un día propicio.

Ahora bien, en algunos textos del Antiguo Testamento, el sábado se pone en paralelo con la luna nueva, como dos días feriados, 2Re 4,23; Is 1,13; 66,23; Os 2,13; Am 8,5. En estos textos podría, pues, *šabbât* designar la luna llena y, de hecho, el Sal 81,4 emplea de la misma manera la palabra rara *kese'*, «luna llena»: «Tocad el cuerno en la luna nueva, en la luna llena, el día de nuestra fiesta.» Se añade que las dos principales fiestas de Israel, la pascua y los tabernáculos, se celebraban en la luna llena del primer y del séptimo mes y que, más tarde, la fiesta de los *purim* se fijará en la luna llena del duodécimo mes.



De aquí se suele concluir que el antiguo Israel no conocía más que el sábado de mitad de mes, con carácter de fiesta jubilosa. Ezequiel sería quien por primera vez introdujo la nueva idea de un día de reposo después de los seis días de trabajo, Ez 46,1, y quien hizo del sábado hebdomadario el signo de la alianza con Yahveh, Ez 20,12.20. En esto le habría guiado la determinación babilónica de los días 7, 14, 21 y 28 del mes, los días «nefastos», modelo que habría dado al sábado israelita el carácter de día afectado por ciertos entredichos. Pero, para evitar la contaminación de los cultos astrales, los sábados judíos habrían sido separados de las fases de la luna y se habrían contado indefinidamente cada siete días, determinando así un sistema continuo de semanas independientes de los meses lunares.

Esta teoría tropieza con graves objeciones. El 7, 14, etc., de las hemerologías babilónicas son días «nefastos», carácter que no tuvo jamás el sábado israelita, aun cuando las reglas posteriores multiplicaron el número de acciones que no se podían hacer; sólo hay una semejanza exterior con el texto que antes hemos citado. Viceversa, el *šapattu* acádico es simplemente el día de la luna llena, la mitad del mes, y nada indica que fuese día de reposo en que cesara el trabajo; incluso sirve para fijar el plazo de transacciones financieras. Los días «nefastos» del mes no se llaman nunca *šapattu*, y las hemerologías y los almanaques muestran mucha confusión en la determinación de estos días nefastos. Es difícil imaginar cómo el *šapattu*, día propicio, pudiera desviarse de su sentido para aplicarse a los días nefastos y cómo éstos se hubieran podido desligar de las fases de la luna para convertirse en el sábado hebdomadario de los judíos. Uno de los partidarios de esta tesis se ve en la precisión de admitir que «los hebreos parecen haber tomado esta palabra debido a una total incomprensión del calendario babilónico». Lo cual equivale a reconocer la gran debilidad de la solución propuesta.

Los textos bíblicos en que se menciona el sábado junto con la luna nueva no significan necesariamente que el sábado señale la luna llena: por lo menos en Is 66,23, escrito después de la cautividad, se trata ciertamente del sábado hebdomadario; en este texto y en todos los demás, la conexión del sábado con la luna nueva

se explica suficientemente por el carácter festivo que estos días tenían en común y por recurrir regular y frecuentemente. El Sal 81,4 no puede alegarse como confirmación: se refiere a la fiesta de los tabernáculos, que es «nuestra fiesta»; en la neomenia del séptimo mes se tocaba el cuerno, Lev 23,24, y en la luna llena, el 15, se comenzaba la fiesta, Lev 23,34.

No se puede negar la semejanza entre la palabra hebrea *šabbât* y la acádica *šapattu* y hasta quizás estén emparentadas, pero esto se puede explicar sin que los israelitas la hubiesen tomado en préstamo: según el sentido fundamental de la raíz *šb/pt* en acádico y en hebreo, el acádico *šapattu* puede significar el día que señala un término a la mitad del mes, que divide el mes en dos, y el hebreo *šabbât* pudo haber significado originariamente el día que señala un término que divide las semanas; habría cierta coincidencia de sentido debida a una etimología común. En todo caso hay que reconocer que el sábado israelita es independiente del calendario babilónico y del calendario lunar en general.

Finalmente, esta teoría supone una historia que está en contradicción con los textos. Ezequiel no inventó el sábado; no lo presenta como una novedad, antes reprocha a los israelitas el no haberle sido fieles, Ez 20,13; 22,26; 23,38. Más adelante demostraremos que el sábado es una institución muy antigua en Israel, muy anterior a la adopción del calendario babilónico, que tuvo lugar poco antes de la cautividad.

### 3. *¿Origen cananeo?*

Otros autores reconocen la antigüedad del sábado y lo inverosímil de un préstamo directo de Babilonia, pero se dejan impresionar por la semejanza de los nombres y por las hemerologías babilónicas, cuya tradición hacen remontar muy atrás. Así estiman que el sábado llegó a Israel por intermedio de los cananeos, de quienes lo recibirían al instalarse en Palestina.

Esta hipótesis no responde suficientemente a las objeciones que se han hecho contra la primera teoría: no explica la diferencia entre el sábado y el *šapattu*, entre el sábado y los días nefastos de Babilonia, ni tampoco explica cómo un sistema ligado al mes lunar llegó a desligarse de él. Si se admite que estos cambios poco verosímiles fueron efectuados por los cananeos, habría que probar que éstos conocieron la semana y el sábado. Ahora bien, los documentos no dan ningún testimonio de ello, sea que se trate de las inscripciones fenicias o de los textos más antiguos que provienen de Ras Šamra. Es cierto que en los poemas de Ras Šamra existe la notación de períodos de siete días o de siete años, pero estos períodos no forman parte de un ciclo continuo y el séptimo día no está marcado con ninguna de las características del sábado. Según todo lo que sabemos hasta ahora, el sistema de la semana era extraño a los cananeos y, en la época de Nehemías, los comerciantes fenicios no observaban el sábado, Neh 13,16. El sábado no habría sido un signo distintivo de la alianza entre Yahveh e Israel, Ez 20,12.20; Éx 31,12-17, si hubiese sido observado por los babilonios en la tierra de la cautividad o por los cananeos en Palestina.



### 4. *¿Origen quenita?*

Todavía nos vemos en la precisión de buscar un origen del sábado anterior a la instalación en Canaán. La Biblia no contiene en ninguna parte un relato de la institución del sábado: el episodio de las codornices, Éx 16,22-30, supone que preexistía a la legislación del Sinaí y el relato de la creación lo hace remontar a los orígenes del mundo, Gén 2,2-3. Los israelitas pensaban, pues, que el sábado era anterior a la aceptación del yahvismo, pero, como por otra parte está ligado indisolublemente al yahvismo, hay que concluir que fue recibido por los israelitas al mismo tiempo que éste.

Aquí se nos presenta la hipótesis quenita, que sirve a algunos autores para explicar incluso el origen del yahvismo: Moisés recibió la revelación de Yahveh en un país habitado por los quenitas, que estaban emparentados con los madianitas, Núm 10,29 y Jue 1,16, que continuaron en relación con Israel, Jue 1,16; 4,11.17; 1Sam 15,6, y con quienes se relacionaba a los rekabitas, aquellos yahvistas intransigentes, 1Par 2,55 y 4,12[2]. Ahora bien, «quenita» puede significar «herrero, forjador», y la explotación antigua de las minas del Sinaí justifica su presencia en esta región y los contactos que tuvieron con los israelitas en el desierto. Si buscamos ahora qué trabajo particular estaba prohibido el día del sábado, no hallamos sino una sola indicación en los textos considerados como antiguos: «No encenderéis fuego el día del sábado en ninguna de vuestras viviendas», Éx 35,3. Se suele relacionar con esto

2 Pero cf p 45.

el episodio de Núm 15,32-36, en que se lapida a un hombre por haber recogido leña para el fuego en día de sábado. Para los herreros la prohibición de encender fuego significa la interrupción de su trabajo ordinario. Finalmente, en una época tardía y fuera de Israel, el séptimo día de la semana era el día de Saturno, el planeta sombrío, día en que el fuego de las fraguas podía parecer nefasto. Ahora bien, un texto difícil y corrompido de Am 5,26 parece hacer alusión a un culto que los israelitas rindieron en el desierto a Keván, que es nombre asirio de Saturno.

La hipótesis es ingeniosa y frágil: es imprudente atribuir demasiadas cosas a los quenitas, de quienes no sabemos apenas nada, de quienes sobre todo no sabemos si en realidad eran forjadores, si conocían la semana y si veneraban a Saturno. Lo cierto es que el sábado se remonta a los orígenes del yahvismo y que quizá le sea anterior; pero, sea cual sea su origen, en Israel adquirió valor religioso. Esto es lo que vamos a mostrar ahora.

## 5. *La antigüedad del sábado*

El sábado hebdomadario es ciertamente muy antiguo en Israel. Se halla en el código elohísta de la alianza, Éx 23,12, y en el código yahvista, Éx 34,21, en las dos redacciones del decálogo, Dt 5,12-14 y Éx 20,8-10, finalmente, en el código sacerdotal, Éx 31,12-17, es decir, en todas las tradiciones del Pentateuco y con las misma calificaciones: un día séptimo, en el que se descansa después de seis días de trabajo. Los dos códigos de la alianza nos trasladan a los principios de la instalación en Canaán, y el decálogo, en su forma primitiva, se remonta a la época mosaica. Con motivos diferentes, de los que volveremos a hablar, la descripción del sábado se encuentra en las dos redacciones del decálogo y no hay la menor razón de suponer que las dos veces hubiese sido añadida a la forma primitiva. El sábado hebdomadario se remonta, pues, a la fundación del yahvismo.

¿Hay que inquirir todavía más lejos? Ninguna de las teorías propuestas para hacerlo proceder de Mesopotamia, de Canaán o de los quenitas ha aportado argumentos suficientes, y si la hipótesis quenita ha podido parecer la menos improbable, es quizá porque no tenía que contar con una documentación extrabíblica que le fuese contradictoria. Evidentemente, es posible que el sábado tenga su origen fuera de Israel, pero no hay manera de probarlo.



De todos modos hay que renunciar a derivar el sábado de las fases de la luna, que son inconciliables con las semanas de siete días superpuestas a meses lunares de 29 días, 12 horas y una fracción. El sábado se explica más bien por una costumbre casi universal de reservar días de reposo, de fiesta o de mercado, que recurren con intervalos regulares, como los romanos tenían las *nundinae* cada nueve días, como las mujeres lolos de la China del sudoeste se abstienen de coser y de lavar cada seis días, etc. Los motivos de la elección son muy variables, pero generalmente son religiosos, y estos días reservados implican ciertas observancias y ciertos entredichos.

## 6. *Valor religioso*

Sea cual sea su origen, el sábado ha adquirido un significadc particular que lo convierte en institución propiamente israelita. Esta particularidad no es su periodicidad, ni la cesación del trabajo, ni los entredichos que implica; todo esto se puede hallar más o menos en otras partes. Lo que caracteriza el sábado es que está santificado por su relación con el Dios de la alianza y que es un elemento de esta alianza. El día «tabú» de otras religiones resulta ser un día «consagrado a Yahveh», un diezmo del tiempo, como los primogénitos del ganado y las primicias de la cosecha son un diezmo del trabajo de los otros días. Por eso el sábado aparece como una cláusula de los diferentes pactos de la alianza [3]: el pacto primitivo del Sinaí, que es el decálogo; el pacto de la confederación de las tribus, que es el código de la alianza, Éx 23,12 y su paralelo, Éx 34,21. El sábado no está mencionado, como tampoco la neomenia, en el código del Deuteronomio, Dt 12-26, probablemente porque éste solamente retuvo las fiestas en las que había que acudir al santuario único. Pero aparece en la ley de santidad, Lev 19,3.30; 23,3; 26,2, y en el código sacerdotal, Éx 31,12-17; Núm 28,9-10.

En la forma primitiva del decálogo, el precepto del sábado se daba sin comentario. Luego se explicó por motivos que varían según dos ambientes de ideas y que se reflejan en las redacciones ampliadas del decálogo:

1) En Dt 5,14*b*-15 se pone de relieve el aspecto humano y social: el hombre, su servidor y su servidora deben poder reposar,

3 Cf p 211s

aspecto que aparece también en Éx 23,12. El sábado, no obstante, se relaciona con la historia de la salud: «Te acordarás de que viviste en servidumbre en el país de Egipto y que Yahveh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y con el brazo tendido; *por eso* Yahveh, tu Dios, te ha ordenado guardar el día del sábado», Dt 5,15. Este recuerdo de la miseria de Egipto aparece de nuevo en Dt 6,20-25, cf. 10,19, se recuerda a propósito de las leyes sociales de Dt 24,18.22; se halla también en el código de la alianza, Éx 22,20; 23,9, y en la ley de santidad, Lev 19,34. Pero en el Deuteronomio hay más que esto: las grandes obras de Dios liberaron a Israel, Dt 5,15, y le condujeron a la tierra prometida, Dt 6,23, donde encontró la *mᵉnûḥah*, el «lugar de reposo» después de las pruebas de Egipto y del desierto, Dt 12,9; cf. Sal 95,11. Como recuerdo de esto, el israelita debe descansar el día del sábado.

2) Éx 20,11 añade al mandamiento primitivo: «Porque en seis días Yahveh hizo el cielo, la tierra, el mar y todo lo que contienen, pero el séptimo día reposó; *por eso* Yahveh bendijo el día del sábado y lo consagró.» Es la observación de un redactor que se inspira en el relato sacerdotal de la creación: la obra creadora se reparte entre los seis días de la semana y el séptimo día Dios «descansó después de toda la obra que había hecho. Dios bendijo el séptimo día y lo santificó», Gén 2,2-3. La relación entre la creación y el sábado está desarrollada en la ley de Éx 31,12-17, que es también de tradición sacerdotal: el sábado es un «signo perpetuo» entre Yahveh y su pueblo, una «alianza inquebrantable». Después de los seis días de trabajo, es un día de reposo consagrado a Yahveh, «porque en seis días hizo Yahveh el cielo y la tierra, pero el séptimo día descansó y se rehízo». Este holgar de Dios después de la creación no es un antropomorfismo, sino la expresión de una idea teológica: la creación es el primer acto de la historia de la salud; cuando queda completa, hace Dios una pausa y puede concluir una alianza con su criatura, así como la cesación del diluvio hace posible la alianza de Dios con Noé, de la que es signo el arco iris, Gén 9,8-17. El «signo» de la alianza de la creación es el sábado observado por el hombre, cf. Ez 20,12.20, a imagen del primer sábado del mundo en que Dios cesó de trabajar.

Las dos motivaciones tienen, pues, relación con la alianza, pero mientras el Deuteronomio considera el pueblo de la alianza, los textos sacerdotales insisten en el Dios de la alianza. Su postura es más teológica y, por consiguiente, subrayan el carácter religioso del sábado que es «para Yahveh», Lev 23,3; el «sábado de Yahveh», Lev 23,28; el día «consagrado a Yahveh», Éx 31,15; que Dios mismo «consagró», Éx 20,11. Dado que el sábado es sagrado y dado que es signo de la alianza, su observancia es prenda de salud, Is 58,13-14, cf. 56,2; Jer 17,19-27 (posterior a la cautividad), su profanación implica para el particular la exclusión de la comunidad, Éx 31,14; 35,2; Núm 15,32-36, y para el pueblo, el castigo de Dios, Ez 20,13; Neh 13,17-18.



### 7. *Evolución del sábado*

Esta interpretación teológica sólo lentamente se fue desarrollando. En los antiguos textos históricos y proféticos, el sábado es un día de reposo, una fiesta jubilosa, Is 1,13; Os 2,13, en la que se iba al santuario (ibid.), en que se visitaba a un «hombre de Dios», 2Re 4,23. Se interrumpían los grandes trabajos ordinarios, Éx 20,9-10 y Dt 5,13-14; Éx 23,12 y 34,21, como también las transacciones comerciales, Am 8,5, pero se podían hacer pequeños viajes, 2Re 4,23, y era el día del relevo de la guardia en el palacio y en el templo, 2Re 11,5-8.

Después de la destrucción del templo y durante la cautividad, cuando no se podían celebrar las otras fiestas, creció la importancia del sábado; entonces fue cuando vino a ser signo distintivo de la alianza, cf. Ezequiel y los textos sacerdotales antes citados. El judaísmo posterior a la cautividad llamó al sábado día «delicioso y venerable», Is 58,13; en el templo se ofrecían sacrificios especiales [4], pero los individuos estaban sujetos a severas observancias: no se podían tratar negocios ni hacer viajes, Is 58,13, ni llevar fardos ni introducirlos en Jerusalén, ni llevarse nada de casa ni hacer ningún trabajo, Jer 17,21-22, que es una adición a la colección de las profecías de Jeremías. Estas prescripciones se observaban mal cuando Nehemías regresó para su segunda misión: el día del sábado se pisaba en el lagar, se llevaban a Jerusalén los productos del campo, los comerciantes fenicios iban a vender su mercancía, Neh 13,15-16. Para evitar estas violaciones, Nehemías hizo cerrar las puertas de Jerusalén, Neh 13, 19-22, y la comunidad se comprometió a respetar en adelante la ley del sábado, Neh 10,32.

Las reglas se fueron haciendo cada vez más rigurosas. Bajo los Macabeos, un grupo de judíos consintió ser exterminado por

4 Cf p 593

los sirios antes que violar el reposo sabático defendiéndose, 1Mac 2,32-38, cf. 2Mac 6,11; 15,1-3. Matatías decidió que los judíos podían defenderse si se los atacaba un día de sábado, 1Mac 2,39-41; cf. 9,43-49, pero, según 2Mac 8,25-28, los judíos de Nicanor, victoriosos, interrumpieron la persecución del enemigo al iniciarse el sábado y difirieron para el día siguiente la repartición del botín. En el grupo judío que adoptó un calendario fundado en la semana [5], el sábado tomó un relieve particular: el libro de los Jubileos, 50,8-12, prohíbe en tal día usar del matrimonio, encender el fuego, preparar los alimentos; el documento de Damasco, XIII, que proviene de la secta de Qumrán, presenta una serie de doce prohibiciones y, según Josefo, *Bell.* 2, 8, 9, los esenios «se abstienen de trabajar el sábado más rigurosamente que ningún judío; no sólo preparan los alimentos la víspera, para no encender fuego en dicho día, sino que, además, no se permiten mover un utensilio cualquiera ni evacuar el vientre».

Por su parte, los fariseos de la época del Nuevo Testamento prohibían trasportar un lecho, Jn 5,10; curar a un enfermo, Mc 3,2; Lc 13,14; coger algunas espigas, Mt 12,2; ir más lejos de lo que permitía el «camino del sábado», cf. Act 1,12, una distancia de dos mil pasos o codos. Jesús no condenó el sábado en cuanto tal, Lc 4,16; Mt 24,20; pero desechó las interpretaciones estrechas que se le habían dado. Proclamó que la obligación del sábado cedía ante el precepto del amor al prójimo, Mc 3,4; Lc 13,15-16, que «el sábado había sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado», Mc 2,27. Los rabinos del siglo II de nuestra era dejaron una fórmula análoga glosando así Éx 31,14: «A vosotros se os ha dado el sábado, que no habéis sido vosotros dados al sábado», pero no aceptaban derogaciones sino en caso de peligro de muerte o de una urgencia muy especial. Finalmente, la Mišná codificó los treinta y nueve trabajos prohibidos el día del sábado, y la lista fue todavía complicándose en lo sucesivo.

Jesús, habiendo dicho que «el Hijo del hombre es señor del sábado», Mc 2,28, podía abolir el sábado y así lo abolió, como la nueva alianza que aportaba abrogaba la antigua alianza, cuyo signo era el sábado. No hay continuidad entre el sábado judío y el domingo cristiano. El uno clausuraba la semana, el otro abre la semana de los tiempos nuevos con la conmemoración de la resurrección y de las apariciones de Cristo resucitado y en la expectativa de su último retorno. Sin embargo, el domingo significa el cumplimiento de las promesas cuya figura era el sábado. Como las otras promesas del Antiguo Testamento, éstas se realizan no ya en una institución, sino en la persona de Cristo, en quien se cumple toda la ley. El domingo es el «día del Señor», quien aligera la carga, Mt 11,28, por quien, en quien y con quien entramos en el reposo mismo de Dios, Heb 4,1-11.

5 Cf p 262

*Capítulo XVII*

# LAS FIESTAS ANTIGUAS DE ISRAEL

Las grandes fiestas anuales del antiguo Israel eran las tres fiestas de peregrinación llamadas *ḥâg:* los ácimos, las semanas y los tabernáculos, y la fiesta de pascua, que finalmente quedó ligada a la de los ácimos.

## 1. *Pascua y los ácimos*

La pascua era en tiempos del Nuevo Testamento la fiesta principal de los judíos y así ha seguido siéndolo, pero no siempre lo había sido, y tiene tras sí una larga historia en la que quedan diversos puntos oscuros. Aquí no nos toca estudiar la forma que la fiesta adoptó en el judaísmo postbíblico y que constituye el objeto del tratado *Pesahim* de la Mišná, ni de la pascua que todavía hoy celebran los samaritanos conservando los antiguos ritos; nos atendremos estrictamente al Antiguo Testamento. Los informes no son muy abundantes y a veces son difíciles de interpretar. Tenemos textos litúrgicos: el ritual de la pascua contenido en el relato de la salida de Egipto, Éx 12, los calendarios religiosos de Éx 23,15; 34,18.25; Dt 16,1-8; Lev 23,5-8, los rituales de Núm 28,16-25; Ez 45,21-24, el relato de Núm 9,1-14 que, en forma narrativa, justifica la práctica de la pascua el segundo mes. Hay, por otra parte, textos históricos que mencionan y describen la celebración de ciertas pascuas: la primera pascua del éxodo, Éx 12, la de la entrada en Canaán, Jos 5,10-12, la de Josías, 2Re 23,21-23 = 2Par 35,1-18, la del retorno de la cautividad, Esd 6,19-22, a la



que se añade, sin paralelo en los libros de los Reyes, la pascua de Ezequías, largamente descrita en 2Par 30. Finalmente, hay que tener en cuenta documentos extrabíblicos importantes: un papiro y dos *óstraka* que provienen de la colonia judía de Elefantina.

a) *La evolución histórica.* Los textos legislativos, excepto el de Ezequiel, provienen del Pentateuco y pertenecen a diferentes tradiciones; permiten seguir la evolución de la fiesta, evolución confirmada por los informes más breves de los libros históricos y de los documentos de Elefantina. Puesto que los textos más recientes son los más detallados y los más claros, conviene partir de ellos y remontarse en la historia de la fiesta para determinar, si es posible, sus orígenes.

1. *La tradición sacerdotal.* Está representada por Lev 23,5-8; Núm 28,16-25 (cf. Núm 9,1-14) y, en Éx 12, por los v. 1-20 y 40-51. Estos textos hablan en realidad de dos fiestas sucesivas: la pascua y los ácimos. La pascua se celebra en el plenilunio del primer mes del año de primavera. Desde el 10 de este mes cada familia escoge un cordero de un año, macho y sin defecto, que se inmola al crepúsculo del 14 y con su sangre se rocía el dintel y las jambas de la puerta de la casa. Es un sacrificio *zebaḥ*, cuya carne debe asarse y comerse en la misma noche de plenilunio; no hay que romper los huesos de la víctima y se debe quemar lo que sobra después de la comida religiosa. Se come con panes sin levadura y con hierbas amargas, y los participantes están preparados, en su atuendo, para viaje. Si la familia es poco numerosa, se une a algunos vecinos; los esclavos y los *gerîm*, extranjeros residentes, participan de la comida pascual, con tal que sean circuncisos.

Al día siguiente, 15, comienza la fiesta de los *ácimos, maṣṣôt*. Se hace desaparecer todo el viejo pan leudo y durante siete días, del 15 al 21, no se come sino pan ácimo, es decir, sin levadura; el primer día y el séptimo son de descanso y en ellos se celebra una asamblea religiosa.

Este ritual es conforme a la breve prescripción de Ez 45,21, a la pascua celebrada al regreso de la cautividad según Esd 6,19-22 y a las indicaciones del papiro pascual de Elefantina, de 419 a.C., en el que la insistencia en las fechas que se han de observar para la pascua se explica como una nueva prescripción impuesta a esta colonia judía.

2. *El Deuteronomio.* El pasaje de Dt 16,1-8, parece a la primera lectura unir la pascua y los ácimos más estrechamente aún que los textos sacerdotales. Pero el texto es compuesto. Los v. 1.2.4*b*-7 conciernen a la pascua: ésta se celebra el mes de abril (que, en el antiguo calendario de otoño, correspondería al primer mes del año de primavera en el calendario posterior), pero no se precisa el día. La víctima se puede escoger del ganado mayor o menor y se debe inmolar a la puesta del sol, no ya en el lugar donde cada uno reside. sino «en el lugar escogido por Yahveh para hacer que habite en él su nombre», es decir, en Jerusalén. En este mismo santuario debe guisarse y comerse durante la noche; por la mañana todos regresan a sus casas.

Los v. 3.4*a*.8 se refieren, por el contrario, a los ácimos: durante siete días se comerán los *maṣṣôt*, un «pan de miseria». El séptimo día es de descanso, con una asamblea religiosa. La relación entre las dos fiestas es artificial: si el pueblo se dispersa la mañana que sigue a la noche de la pascua, no se queda hasta la reunión del séptimo día para comer los panes ácimos.

Conforme a este ritual deuteronomista se celebró la pascua de Josías, 2Re 23,12-23, donde no se habla de los ácimos. La novedad de la fiesta se subraya enérgicamente: «No se había celebrado una pascua como aquélla desde los días de los jueces que habían regido a Israel y durante todo el tiempo de los reyes de Israel y de Judá.» El relato de esta pascua está mucho más desarrollado en 2Par 35,1-18, pero no aporta nada original para la época de Josías: las adiciones se inspiran en la práctica de la época del cronista, se mencionan los ácimos, v. 17, y se suprime la contradicción que había entre pascua y ácimos en Dt 16,7-8. El cronista insiste también en la novedad de esta fiesta: ninguna pascua se había celebrado como aquélla desde la época de Samuel, 2Par 35,18.

¿En qué consistía esta novedad? Para descubrirla hay que hacer una comparación con los usos más antiguos.

3. *Los antiguos calendarios religiosos.* Los dos más antiguos calendarios religiosos hablan de los ácimos, Éx 23,15; 34,18; pero no de la pascua. Los *maṣṣôt* se comen durante siete días del mes de abib, y es una de las tres fiestas de peregrinación, *ḥâg*, cf. Éx 23,14.17; 34,23. Son las tres fiestas en que Salomón oficiaba personalmente en el templo según 1Re 9,25, y están designadas explícitamente con sus nombres, ácimos, semanas, tabernáculos, en el pasaje paralelo de 2Par 8,13; cf. Dt 16,16.



Se trata de la pascua en Éx 34,25, pero fuera del calendario de las fiestas de peregrinación; el paralelismo invita a descubrir también la pascua en Éx 23,18, aunque también fuera de las tres fiestas de peregrinación. Sin embargo, la presencia de la palabra *ḥâg* en estos dos versículos induce a situar su redacción después del Deuteronomio, cuando la pascua era ya una peregrinación, *ḥâg*.

La innovación del Deuteronomio y de la fiesta de Josías consiste precisamente en haber hecho de la pascua una peregrinación, para la que se acudía al santuario único. Era una consecuencia de la centralización del culto. Antes, la pascua era una fiesta de familia, que se celebraba en cada ciudad y en cada domicilio familiar, cf. Éx 12,21-23 y Dt 16,5, y era distinta de la peregrinación de los *maṣṣôt*. Como las dos fiestas caían en la misma época y tenían, como veremos, rasgos comunes, se reunieron en una. Pero esta unión no se había hecho todavía en la época de Josías y no aparece sino en Ez 45,21 y en los textos sacerdotales.

Sin embargo, según otro pasaje de los Paralipómenos, la fiesta de Josías no debió de ser gran novedad: tal pascua se habría celebrado ya en Jerusalén bajo Ezequías, con la particularidad de que los plazos requeridos para la purificación de los sacerdotes y para la convocación de los fieles del antiguo reino del norte, hicieron que se decidiera excepcionalmente celebrarla el 14 del segundo mes; fue, como dice 2Par 30,26, una fiesta como no se había visto igual desde los tiempos de Salomón. Recientemente se ha tratado de defender la historicidad de este relato hasta en sus detalles, explicando la celebración en el segundo mes por una diferencia entre los calendarios de Efraím y de Judá. Parece más bien que el cronista imaginó la reforma de Ezequías, que los libros de los Reyes sólo mencionan brevemente, a la manera de lo de Josías y le dio como conclusión una pascua solemne que, por lo demás, sigue menos las prescripciones del Deuteronomio que las del código sacerdotal: en este texto los ácimos están ligados francamente con la pascua. Del código sacerdotal tomó también el cronista esta idea de la pascua del segundo mes, inspirándose en Núm 9,1-14, donde se encuentran los dos rasgos de la falta de pureza y del largo viaje; esta reglamentación de Núm 9,1-14 se explica por las condiciones de después de la cautividad y por las relaciones entre la comunidad de Palestina y las de Babilonia y de la diáspora.

Reconozcamos la novedad de la pascua del Deuteronomio y de Josías. Pero ¿se trata de una novedad absoluta? Los textos indican más bien que se reanudaba un uso antiguo, largo tiempo descui-

dado, «desde la época de los jueces», dice 2Re 23,22, «desde la época de Samuel», dice 2Par 35,18, que viene a decir prácticamente lo mismo. Hay que distinguir dos cuestiones: la reunión de la pascua y de los ácimos y la obligación de celebrar la pascua únicamente en Jerusalén.

En favor de una combinación antigua de las dos fiestas se ha recurrido a Jos 5,10-12: en el primer campamento en la tierra prometida, en Guilgal, los israelitas celebraron la pascua el 14 del mes por la tarde, comieron «aquel mismo día», «el día siguiente a la pascua», de los productos del país, *maṣṣôt* y espigas tostadas; entonces cesó de caer el maná. Sería, pues, una tradición del santuario de Guilgal, donde las pascuas y los *maṣṣôt* conmemoraban el final del éxodo y la entrada en la tierra prometida. A esto se ha objetado que el relato, al colocar los ácimos al día siguiente de la pascua, dependía de la tradición sacerdotal y sólo podía ser tardío. No es seguro, pues las palabras «al día siguiente de la pascua» faltan en los mejores testigos de la versión griega y están en contradición con la expresión vecina «aquel mismo día»; son probablemente una glosa. Pero tampoco es seguro que se trate de la fiesta de los *maṣṣôt* conocida por los textos litúrgicos: los más antiguos de éstos hacen durar la fiesta siete días y no hablan de espigas tostadas. Se tiene más bien la impresión de que se trata de una tradición independiente, que refleja un uso del santuario de Guilgal, pero que no prueba que en los comienzos de la instalación en Canaán se hubiese unido la pascua y una fiesta de los ácimos tal como está descrita en los otros textos. Los primeros calendarios religiosos mencionan los ácimos, pero no la pascua, la combinación no se había hecho todavía en la primera redacción del Deuteronomio y el relato de la reforma de Josías habla únicamente de la pascua.

En cuanto a la obligación de celebrar la pascua en Jerusalén, que es la verdadera novedad del Deuteronomio, es muy posible que, como dicen 2Re 23,22 y 2Par 35,18, la pascua fuera, hasta la institución de la monarquía, una fiesta común celebrada en el santuario central de la confederación de las tribus [1], así como había sido una fiesta tribal antes de la sedentarización; una de las consecuencias de ésta fue el relajamiento de los vínculos tribales que llevó consigo una descentralización del culto [2]: la fiesta de la pascua se habría convertido entonces en una fiesta de familia, lo cual explica el silencio de los calendarios de Éx 23 y 34 y fue puesto

1. Cf. p. 433.
2 Cf p. 434s



de relieve por el antiguo ritual yahvista de Éx 12,21-23; los ácimos eran una de las peregrinaciones anuales a los santuarios locales. El Deuteronomio y la reforma de Josías hicieron converger en Jerusalén las dos fiestas, que finalmente fueron unidas.

Sea lo que fuere de los detalles de esta historia, el carácter y el origen de las dos fiestas son diferentes.

b) *El origen de la pascua.* La pascua se llama en hebreo *pesaḥ*. Parece que no se puede deducir nada del significado de la palabra, cuya etimología es muy discutida. La Biblia la pone en relación con la raíz *psḥ*, que significa «cojear», 2Sam 4,4; «cojear, saltar», 1Re 18,21: en la última plaga de Egipto, Yahveh «saltó, omitió» las casas donde se celebraba la pascua, Éx 12,13.23.27; es una explicación secundaria. Se ha relacionado la palabra con el acádico *pašâḫu*, «calmar, apaciguar», pero la pascua israelita no tiene carácter expiatorio. Más recientemente se ha propuesto una explicación a través del egipcio: sería la transcripción de una palabra egipcia que significa «golpe»; la pascua sería el «golpe» de la décima plaga, Éx 11,1, cuando Yahveh «dio un golpe mortal» a los primogénitos de Egipto, Éx 12,12.13.23.27.29. La demostración no es convincente: se puede admitir una palabra egipcia para expresar una costumbre tomada de Egipto por los israelitas, pero es difícil admitir que los israelitas diesen un nombre egipcio a una costumbre que les era propia y que, en la hipótesis, fue instituida contra los egipcios. Además, esta explicación pone el origen y el significado de la pascua en conexión con la plaga de los primogénitos de Egipto, lo cual es un rasgo secundario.

Si se renuncia a estas disquisiciones etimológicas, la pascua se nos presenta como un rito de pastores. Es un sacrificio de nómadas o seminómadas; de todo el ritual israelita, es el más próximo a los sacrificios de los antiguos árabes: ausencia de sacerdotes, ninguna relación con el altar, importancia del rito de la sangre [3]. Tiene lugar en primavera, y es el sacrificio de un animal joven para obtener la fecundidad y prosperidad del ganado. La sangre que se pone sobre las jambas de la puerta, primitivamente sobre los palos de la tienda, debe alejar los poderes maléficos, al *mašḥît*, el exterminador, cuya mención ha sido conservada por la tradición yahvista, Éx 12,23, y vuelve a hallarse, quizá, deformada en la tradición sacerdotal, Éx 12,13. Es una fiesta que puede señalar, como

3. Cf. p. 552s.

ha sido propuesto, la partida para la trashumación de primavera, pero no se explica suficientemente: es con mayor generosidad, una ofrenda por la prosperidad del ganado, como lo era la antigua fiesta árabe del mes de raŷâb, el primer mes de primavera. Los otros detalles de la pascua acentúan este carácter de fiesta de nómadas: se come la víctima asada al fuego, sin tener necesidad de utensilios de cocina, se come con panes sin levadura, que es todavía hoy el pan de los beduinos, y con hierbas amargas que no son hortalizas cultivadas en un huerto, sino plantas del desierto, que los beduinos saben escoger para sazonar su frugal alimento. Se come con los lomos ceñidos y las sandalias en los pies, como para una larga marcha, y con el báculo del pastor en la mano.

Esta fiesta pastoril no es la ofrenda de los «primogénitos» del ganado: en ninguna parte lo dicen los textos más detallados sobre la elección de la víctima y sobre los ritos de la fiesta. Sin embargo, Éx 34,19-20 insertó la ley de los primogénitos entre la prescripción de la fiesta de los ácimos y su conclusión natural, en el v. 20*b* como lo muestra la comparación con Éx 23,15, y Éx 13,1-2.11-16 pone la ley de los primogénitos en conexión con la de la pascua y de los ácimos. Es una conexión artificial, para la que sirvió de intermediario la décima plaga: en la noche de la pascua, Dios hirió de muerte a los primogénitos de Egipto perdonando a las casas marcadas con sangre de la víctima pascual; por eso, dice Éx 13,15, se inmolan los primogénitos de los animales y se rescata a los primogénitos del hombre. Pero esta conexión es secundaria: nada la expresa en el rito pascual, y la ley de los primogénitos es presentada aparte en el antiguo código de la alianza, Éx 22,28-29.

Los textos sacerdotales y Ez 45,21 son los únicos que precisan la fecha de la pascua, que es el 14-15 del primer mes, es decir, en el plenilunio del mismo mes. Esta fecha debió de ser la de la pascua desde los principios: siendo una fiesta nocturna y una fiesta del desierto, se celebra en el plenilunio, no ya necesariamente porque pertenecía a un culto astral, sino sencillamente porque es la noche del mes en que hay más claridad. Esta explicación de sentido común sirve para descartar una hipótesis según la cual en un principio se habría celebrado la pascua la noche de la luna nueva: como *ḥodeš* significó «luna nueva» antes de significar «mes», recientemente se ha querido traducir en este sentido Dt 16,1: «No dejes de observar el novilunio, *ḥodeš*, de abib y de celebrar en él una pascua para Yahveh tu Dios»; la continuación del versículo, en que se repite *ḥodeš*, ciertamente en sentido de «mes», debe de



ser, se dice, una adición sacerdotal. Una objeción más seria contra la antigüedad de la pascua en el plenilunio proviene de un *óstrakon* descubierto en Elefantina. Es una carta que se ha propuesto leer así: «Avísame cuándo celebráis la pascua»; si es exacta esta interpretación del texto — que no deja de ser seductora —, y si este documento es anterior al papiro pascual, que antes hemos mencionado — lo cual es probable — esto no quiere decir necesariamente que la pascua no se celebrase ya en el plenilunio en las colonias judías de Egipto: la duda podía referirse al mes en que se celebraba, si tal año era susceptible de tener un mes intercalar [4].

De todos modos, la pascua es una fiesta muy antigua. Se remonta a la época en que los israelitas eran todavía seminómadas, es incluso anterior al éxodo, caso que la fiesta del desierto que se proponían celebrar los israelitas, Éx 5,1, fuera ya una pascua. Es la forma israelita de la fiesta de la primavera, que era común a los semitas nómadas, pero entre los israelitas adoptó un significado particular del que volveremos a tratar.

c) *El origen de los ácimos.* Los ácimos, *maṣṣôt*, son panes sin levadura. La fiesta de los *maṣṣôt* señalaba el comienzo de la siega de las cebadas, que se hace en primavera. A partir de este momento, «desde el momento en que la hoz comienza a cortar las espigas», Dt 16,9, se cuentan las siete semanas hasta la fiesta de la siega o de las semanas. Durante siete días se come el pan fabricado con los nuevos granos, sin levadura, es decir, sin nada que provenga de la vieja cosecha, es una manera de volver a comenzar. No hay que presentarse con las manos vacías delante de Yahveh, Éx 23,15 y 34,20 (donde esta descripción se ha separado de la que concierne a los ácimos mediante la inserción de la ley de los primogénitos). La fiesta tiene, pues, el carácter de una primera ofrenda de las primicias, que se acentuará cuando el ritual posterior detalle el ritual de la primera gavilla, Lev 23,9-14. Pero la verdadera fiesta de las primicias de la recolección es la de las semanas, que señala el fin de la siega de los trigos; la fiesta de los ácimos es sólo su preparación: las dos fiestas encuadran el tiempo de las siegas.

Se trata, por tanto, de una fiesta agrícola que no comenzó a observarse sino después de la entrada en Canaán, como lo dice Lev 23,10 a propósito de la primera gavilla. Es pues, posible que los israelitas tomaran esta fiesta de los cananeos. Se podría evocar a

4. Cf. p. 263s

este propósito la ejecución de los descendientes de Saúl en el lugar alto de Gabaón, 2Sam 21,9-11, que tuvo lugar al principio de la siega de las cebadas, siguiendo un ritual no israelita, cuyo eco se halla en los poemas de Ras Šamra. Pero, fuera de la coincidencia de las fechas, los rituales no tienen nada de común y, en Israel, los ácimos estuvieron siempre relacionados con la semana: duran siete días, Éx 23,15; 34,18, de un sábado a otro sábado, Éx 12,16; Dt 16,8; Lev 23,6-8, lo que justificó la inserción de la ley del sábado después de la de los *maṣṣôt*, en Éx 34,21, precisando «aunque sea en tiempo... de la siega», que comienza con los ácimos. Esta conexión con el sábado indica que no se trata sólo de siete días cualesquiera consagrados a una fiesta, de lo que se hallarían equivalencias fuera de Israel, sino de una fiesta ligada al sistema de la semana, lo que se confirma por el cómputo que fija la fiesta de la siega siete semanas después de los ácimos, Lev 23,15; Dt 16,9. Como la semana y el sábado no se hallan fuera de Israel, la fiesta de los ácimos, aun cuando sea de origen cananeo, tomó desde su adopción, a lo que parece, un carácter propiamente israelita.

Siendo una fiesta agrícola, dependía de la madurez de la cosecha y no podía tener fecha más precisa que «el mes de las espigas», el mes de abib: tal es la disposición de los calendarios de Éx 23 y 34 y también del Deuteronomio.

Ya hemos visto que la pascua se celebra este mismo mes, y precisamente en el plenilunio. Cuando con el Deuteronomio y la reforma de Josías se convirtió en fiesta de peregrinación, como lo eran ya los ácimos, pareció conveniente unir las dos fiestas; la prescripción antigua e independiente, de comer panes sin levadura también en pascua favoreció esta combinación, y hasta quizá la influencia de ritos locales, como el del santuario de Guilgal, Jos 5,10-12. La fecha de la pascua, fijada ya en el plenilunio, permaneció invariable y se le unieron los ácimos, siguiéndola inmediatamente durante siete días. Ésta es la situación de Lev 23,5-8. Si es valedera la fecha que hemos propuesto para el fondo de la ley de santidad, esto tuvo lugar después de Josías, pero todavía antes de la cautividad, lo cual explica que Ezequiel conozca y acepte estas fechas, Ez 45,21. Pero esta combinación de un cómputo lunar (la pascua) y de un cómputo semanario (los ácimos) acarreó una complicación insoluble, puesto que la pascua no caía necesariamente en una vigilia de sábado, en que debían comenzar los ácimos. En la práctica se abandonó la conexión de los ácimos con la semana, atendiéndose a la fiesta de la pascua, pero en la época judía fariseos y betuseos (un grupo de saduceos) disputaban entre sí, sin resultado, acerca de la interpretación del sábado de los *maṣṣôt* y del «día siguiente al sábado», Lev 23,11.15, en que se debía ofrecer la primera gavilla y en que comenzaban las siete semanas antes de la fiesta de las semanas. Los betuseos entendían el sábado que caía en la semana de los *maṣṣôt*, y los fariseos el día mismo de pascua.



d) *Conexión con la historia de la salud.* En todas las tradiciones, los ácimos, Éx 23,15; 34,18; Dt 16,3, o la pascua, Dt 16,1.6, o la pascua y los ácimos, Éx 12,23-27.39 (tradición yahvista); Éx 12,12-13.17 (tradición sacerdotal) se ponen en conexión con la salida de Egipto. La conexión es sumamente explícita en Éx 12, que incorpora a su relato de la salida de Egipto el ritual de las dos fiestas: estos ritos fueron instituidos para contribuir a esta liberación y luego para conmemorarla.

Eruditos que ven en el culto la actualización del mito, consideran todo el conjunto de Éx 1-15 como la leyenda de la fiesta pascual detrás de la cual es inútil buscar acontecimientos de la historia: es la expresión cultual del mito de la lucha de Yahveh contra sus enemigos. El punto culminante es esa noche que se revive en la noche de pascua, esa noche en que se vela como «veló» Yahveh, Éx 12,42. Por la mañana, Éx 14,24, son derrotados los egipcios; es el triunfo de Yahveh, celebrado en un canto de victoria, que termina con la glorificación del templo de Jerusalén, donde se desarrolla la fiesta y donde Yahveh reside para siempre, Éx 15,17.

No se puede negar la presencia de elementos cultuales en el relato de Éx 12 — el texto mismo los subraya — y hay que reconocer que los ritos de la pascua y de los ácimos influyeron en la presentación de la historia, pero esto no convierte a Éx 12, y mucho menos a Éx 1-15, en un mero discurso sagrado, comentario de los ritos. Hay otros muchos elementos, y esta sección forma parte de un conjunto que quiere ser una obra histórica. Conviene recordar aquí también que la religión de Israel es una religión histórica y que la ley de Israel está fundada en la intervención de Dios en la historia de su pueblo. Había una fiesta, probablemente preisraelita, de la pascua; existe una fiesta de los ácimos, tomada quizá de Canaán, pero convertida en una fiesta verdaderamente israelita; estas dos fiestas se celebran en primavera. Había habido, cierta primavera, una intervención flagrante de Dios, la liberación de Egipto, que había señalado el comienzo de la historia de Israel como pueblo, y como pueblo elegido de Dios, y se había consumado con la instalación

en la tierra prometida. Las fiestas de la pascua y de los ácimos sirvieron para conmemorar estos acontecimientos dominantes en la historia de la salud. Este significado se unió muy pronto a las dos fiestas, a cada una de ellas independientemente, según las tradiciones más antiguas, y este valor que ambas tenían en común hacía casi inevitable que un día acabasen por unirse.

## 2. *La fiesta de las semanas*

En Éx 23,16, la segunda gran fiesta anual es la de la siega, *qâṣîr*, propiamente de la siega de los trigos, como lo dice explícitamente Éx 34,22; era uno de los grandes períodos del calendario agrícola de Palestina, Gén 30,14; Jue 15,1; 1Sam 6,13; 12,17, y el calendario de Guézer [5]. En Éx 34,22 se llama también a la fiesta la fiesta de las semanas, quizás una glosa que subraya la identidad de esta fiesta con la de Dt 16,9-10, el *ḥâg* de las *šâbu'ôt*, «semanas». Este último texto explica la palabra y precisa la fecha: la fiesta se celebraba siete semanas después del corte de las primeras espigas, es decir, después de la fiesta primitiva de los *maṣṣôt*. En Núm 28,26 se llama a la vez «fiesta de las semanas» y «fiesta de las primicias», *bikkûrîm*. Era la verdadera fiesta de las primicias de la cosecha, una fiesta jubilosa, cf. Dt 16,11; Is 9,2.

El ritual más desarrollado es el de Lev 23,15-21: a partir del día siguiente al sábado en que se había presentado la primera gavilla [6] se cuentan siete semanas completas hasta el día siguiente al séptimo sábado, es decir, cincuenta días. De ahí viene el nombre griego de la fiesta: πεντηκοστή, el día «quincuagésimo», pentecostés, cuyas primeras menciones se hallan en 2Mac 12,31-32 y Tob 2,1 junto al nombre de la «fiesta de las semanas». Esta «cincuentena» de días entre el comienzo de la siega de las cebadas y el fin de la siega de los trigos, proviene probablemente de períodos de un antiguo cómputo agrícola [7]. La ceremonia característica era la ofrenda de dos panes de harina nueva, cocida con levadura, y es la única vez que el ritual prescribe el uso del fermento en una ofrenda presentada a Yahveh. Esta oblación excepcional subraya el carácter agrícola de la fiesta y su estrecha relación con la de los *maṣṣôt:* al comienzo de la siega se comen panes sin levadura en

5 Cf p 256s
6 Cf p 618
7 Cf p 251s y 256s



señal de renovación; al fin de la siega de los trigos se ofrece pan leudo, el pan de todos los días entre los sedentarios: el tiempo de la siega ha terminado y con su producto se reanudan las prácticas ordinarias. La relación con los ácimos (y más tarde con la pascua) explica el nombre que los rabinos dieron a la fiesta: *ăṣeret*, «asamblea» de la clausura e incluso «*'ăṣeret* de la pascua».

Esta fiesta de agricultores sedentarios es posterior a la instalación de Israel en Palestina y debió de tomarse de los cananeos: la presentación de las primicias de la cosecha a la divinidad es un uso muy extendido. La fecha, al principio, quedó fluctuante, Éx 23,16; 34,22; por primera vez se precisa en Dt 16,9-10, pero es todavía relativa, pues parte de la fiesta de los ácimos, que aún dependía del estado de las cosechas. Pentecostés no obtuvo una fecha fija sino con la reglamentación sacerdotal que había anexado los ácimos a la pascua. Hemos visto, no obstante, que se discutía sobre la interpretación de este cómputo [8]. En el calendario con días fijos, del libro de los Jubileos y de la secta de Qumrán [9], la ofrenda de la primera gavilla, el «día siguiente al sábado», se hacía el domingo que seguía a la octava de pascua, el 26 del primer mes, y la fiesta de las semanas caía el 15 del tercer mes.

Lo mismo que la pascua, pero mucho más tarde, la fiesta de las semanas fue ligada a la historia de la salud. Utilizando la indicación de Éx 19,1, según la cual los israelitas llegaron al Sinaí el tercer mes después de la salida de Egipto, que había tenido lugar a mediados del primer mes, se hizo de la fiesta de las semanas la conmemoración de la alianza. Ya 2Par 15,10, aunque sin referencia expresa a la fiesta de las semanas, coloca en el tercer mes una fiesta religiosa del reinado de Asá, para una renovación de la alianza. La conexión resulta explícita en el libro de los Jubileos, que pone en el día de la fiesta de las semanas todas las alianzas que descubre en el Antiguo Testamento, desde la de Noé hasta la del Sinaí. La secta de Qumrán, que se llamaba a sí misma la comunidad de la nueva alianza, celebraba precisamente en la fiesta de las semanas la renovación de la alianza, la más importante de sus fiestas.

Por el contrario, en el judaísmo ortodoxo, la fiesta de las semanas no tuvo nunca más que una importancia secundaria. Se omite en el calendario de Ez 45,18-25 y, fuera de los textos litúrgicos, no se menciona en el Antiguo Testamento, sino muy tarde e inciden-

8 Cf p 618
9 Cf p 262

talmente, 2Mac 12,31-32 y Tob 2,1. La Mišná no le consagra un tratado como a las otras fiestas anuales. Sólo a partir del siglo II de nuestra era aceptaron los rabinos que pentecostés conmemorase el día en que la ley había descendido al Sinaí.

La fiesta cristiana de pentecostés tuvo desde un principio distinto significado: según Act 2, había quedado señalada por la efusión del Espíritu Santo y la vocación de la nueva Iglesia al universalismo; su coincidencia en la fecha con una fiesta judía manifiesta que el antiguo sistema cultual ha caducado y que se han realizado las promesas de las que era figura, pero no hay ninguna relación entre la fiesta cristiana de pentecostés y la fiesta de las semanas, tal como la comprendió la comunidad de Qumrán o, más tarde, el judaísmo ortodoxo: en la relación de los hechos no hay la menor alusión a la alianza del Sinaí ni a la nueva alianza cuyo mediador es Jesucristo.

### 3. *La fiesta de los tabernáculos*

a) *Los nombres y la importancia de la fiesta.* La tercera de las grandes fiestas nacionales se llama en las diversas traducciones la fiesta de los tabernáculos, o de las tiendas, o de las cabañas. «Tabernáculos» es una transcripción del término empleado por la Vulgata y dice muy poco al lector moderno. «Tiendas», que es traducción del vocablo latino, le dice más, pero puede inducirle a error: la celebración de la fiesta no implicó nunca la erección de «tiendas». [En esta edición castellana diremos «tabernáculos», como solemos decir en nuestra lengua: el lector se hará cargo del significado de la palabra en estas páginas: *tabernaculum* (latín) = tienda de campaña.] «Cabañas» es un término que no suena tan bien, pero es la traducción exacta del nombre hebreo de la fiesta: *sukkôt*. Este nombre aparece sólo en los calendarios religiosos recientes, Dt 16,13.16; Lv 23,34, y en los textos que dependen de ellos, Esd 3,4; Zac 14,16.18, etc., pero es cierto que se trata de la misma fiesta que se denomina fiesta de la recolección, *'âsîp*, en los dos calendarios más antiguos, Éx 23,16 y 34,22.

Esta fiesta era la más importante y más frecuentada de las peregrinaciones anuales al santuario. Lev 23,39 la llama la «fiesta de Yahveh», cf. Núm 29,12. En Ez 45,25, es la «fiesta» a secas, la fiesta por excelencia, así como en 1Re 8,2.65. Se la puede reconocer en «la fiesta de Yahveh que se celebra cada año en Siló», Jue 21,19, y en esta ocasión era, sin duda, cuando el padre de Samuel acudía cada año al santuario, 1Sam 1,3. Zacarías anuncia que todas las naciones subirán cada año a Jerusalén para adorar a Yahveh, y que esto será en la fiesta de los tabernáculos, Zac 14,16. Para Josefo, *Ant* 8, 4, 1 es todavía «la fiesta más santa y la más grande entre los hebreos» y un autor pagano, Plutarco, *Quaest. conv.*, 4, 6, emplea una fórmula idéntica.



b) *La evolución histórica.* Los textos antiguos no dejan lugar a dudas sobre el carácter de esta fiesta: es una fiesta agrícola, la fiesta de la recolección, cuando se encierran los productos de los campos, Éx 23,16; a la sazón en que se encierran los productos de la era y del lagar, Dt 16,13. Después de haber recolectado los últimos frutos de la tierra, de haber pisado las uvas y la aceituna, se va a dar gracias a Dios. Es una fiesta jubilosa, y la sospecha que la actitud de Ana despierta en el espíritu de Elí, 1Sam 1,14-15, admite la posibilidad de embriagarse con el vino nuevo.

La fiesta iba acompañada de regocijos populares. Según Jue 21,19-21, los benjaminitas, diezmados, para procurarse esposas raptan a las muchachas de Siló que habían salido a las viñas para danzar en la fiesta de Yahveh. Se puede relacionar con esto una tradición recogida por la Mišná, *Taanit* IV, 8: el día 15 de ab (julio-agosto) y el día de las expiaciones, en septiembre, las muchachas de Jerusalén salían con vestidos blancos recién lavados e iban a bailar a las viñas cantando: «Muchacho, levanta los ojos y mira a la que vas a escoger. No atiendas a la belleza, sino a la familia.» Dejemos de lado la danza del mes de ab. La otra no podía tener lugar, como dice el texto, el día de las expiaciones, que era el gran día de penitencia. Si es antigua la tradición, como parece, debe referirse a la fiesta de los tabernáculos, que se celebraba algunos días después. La danza estaba todavía en vigor en la época del Nuevo Testamento: los hombres piadosos e importantes de la comunidad danzaban cantando en el atrio del templo, blandiendo antorchas encendidas. Era un regocijo popular y se solía decir: «El que no haya visto la alegría de esta fiesta nocturna, no ha visto verdaderamente alegría en su vida.»

En los textos litúrgicos antiguos, los primeros detalles sobre los ritos se encuentran en Dt 16,13-15: la fiesta se denomina de las «cabañas», *sukkôt*, sin explicación; es una peregrinación al santuario único, Jerusalén, y dura siete días. Así se celebró sin duda, prescindiendo de las cabañas, la dedicación del templo de

Salomón, que coincidió con la fiesta de los tabernáculos: los fieles, que acuden de todo el reino, celebran una fiesta de siete días y, al octavo día, Salomón los envía a sus casas, 1Re 8,65-66; todo el pasaje es de redacción deuteronomista.

El ritual de Lev 23,33-43 es mucho más detallado, pero plantea también cuestiones de crítica literaria [10]. Los v. 34-36 repiten las prescripciones del Deuteronomio, pero a los siete días de fiesta añaden un octavo, que es de descanso e incluye una asamblea cultual con sacrificios. Núm 29,12-34 prescribe los sacrificios que se han de hacer durante los siete días (el número de las víctimas principales, los toros, va disminuyendo regularmente) y Núm 29,35-38 indica los sacrificios del día octavo, mucho menos abundantes. Este día octavo se menciona siempre separadamente de los siete días de fiesta, es un conclusión, un apéndice y, en el ritual posterior de la Mišná no se habita ya en cabañas, no se hace ya fiesta nocturna, sino únicamente se debe permanecer en Jerusalén; es un día siguiente a la fiesta, una transición antes de reanudar la vida normal. No hay, pues, que insistir en el silencio de Ez 45,25 que, en su texto conciso, no se ocupa sino de los sacrificios ofrecidos por el príncipe durante los siete días de los tabernáculos, como durante los siete días de la pascua y de los ácimos, Ez 45,23-24. Así es como 2Par 7,8-10 se representa la fiesta en la época de Salomón, pero adicionándola a la fiesta de la dedicación del templo e imaginando siete días para esta dedicación, seguidos de siete días para la fiesta de los tabernáculos; esta manera de ver se introdujo en el texto de 1Re 8,65 mediante una glosa del hebreo que está ausente de la versión griega.

La celebración de la fiesta bajo Esdras, Neh 8,13-18, en conexión con la lectura de la ley, se inspira evidentemente en Lev 23, pero en una segunda etapa de su redacción. Neh 8,14 se refiere a Lev 23,42-43: siete días se vivirá en cabañas, en recuerdo de las cabañas en que Yahveh hizo habitar a Israel después de la salida de Egipto. La comunidad, después de oir la lectura de este texto, se fue a cortar ramas y construyó cabañas, cada uno sobre su azotea, o en el atrio del templo, o en las plazas de Jerusalén, y el texto añade: «Los israelitas no habían hecho cosa semejante desde los días de Josué», Neh 8,17. Es difícil decir en qué consistía tal novedad. No son las cabañas mismas, que son un rasgo antiguo, puesto que dan ya su nombre a la fiesta en el Deuteronomio, sino más

10 Cf. p. 596s



bien el hecho de que por primera vez se erigieran las cabañas en Jerusalén, cosa de que no hablaba Dt 16,15.

No hay que alegar como objeción Os 12,10: «Todavía te haré habitar en las tiendas, como en el día del encuentro, *mô'ed*», arguyendo que *mô'ed* significa también «solemnidad». En efecto, en Oseas y antes de la centralización del culto, no podría tratarse sino de una fiesta celebrada en un santuario local; pero no se trata ni siquiera de eso: el texto habla de «tiendas» y no de «cabañas» y se refiere a la edad de oro del desierto, cuando tuvo lugar el «encuentro» entre Yahveh e Israel.

Una nueva etapa se gana con la redacción de Lev 23,40-41: se toman «hermosos frutos» y ramos y hay regocijos durante siete días. En Neh 8,13-18 no se había hablado de frutos, los cuales no sirven para la construcción de las «cabañas», sino que se llevan en alegre procesión. Esto mismo atestiguan los textos históricos posteriores: en 2Mac 10,6-8, la renovación del templo [11] se celebra «a la manera de la fiesta de los tabernáculos» y durante ocho días se llevan tirsos, ramos verdes y palmas; Josefo cuenta, *Ant.* 13, 14, 5, que en una fiesta de los tabernáculos, Alejandro Janeo, sumo sacerdote y rey, odiado por los fariseos y por el pueblo, fue bombardeado con las cidras que llevaban los fieles. Según el ritual de la Mišná, se llevaba en una mano la cidra, *'etrôg*, y en la otra el *lûlab*, una palma ligera en la que iban atados ramos de mirto y de sauce.

c) *Las fechas.* Según el sentido de los términos empleados [12], la fiesta se celebraba a comienzos del año de otoño según Éx 23,16, a fines de dicho año según Éx 34,22. No hay que ver entre estos dos textos contradicción o evolución en la determinación de la fecha de las fiestas. Esto significa únicamente que por entonces no estaba determinada la fecha con exactitud: dependía de la sazón de los frutos, era la «fiesta de la recolección» y se celebraba cuando se recogían los frutos, poco antes o poco después del comienzo del año. El viejo calendario agrícola de Guézer comienza con los dos meses de la recolección [13]. A esto no contradice Dt 31,10-11, que ordena una lectura de la ley en la circunstancia de la fiesta de los tabernáculos, «al cabo, *miqqeṣ*, de siete años», en el año sabático: el texto no debe traducirse «al fin del séptimo año», sino

11. Cf. p. 640.
12. Cf. p. 264.
13 Cf. p. 256s

«cada siete años», y la indicación de la fiesta de los tabernáculos es accesoria: es la ocasión en que se hace esta lectura septenal. La fecha de la fiesta no está todavía determinada en Dt 16,13 sino por el estado de las faenas agrícolas: es la época en que se encierran los productos de la era y del lagar.

Los libros de los Reyes dan incidentalmente indicaciones más precisas, pero a la vez plantean difíciles problemas. La dedicación del templo de Salomón, que coincidió con la fiesta de los tabernáculos, se celebró en el mes de etanim del calendario cananeo, que una adición asimila al séptimo mes del calendario babilonio introducido por Josías, 1Re 8,2. Pero según 1Re 6,38, el templo se acabó en el mes cananeo de bul, que otra adición asimila al octavo mes del calendario posterior. Suponiendo que sean exactas estas equivalencias — y no tenemos la menor razón de ponerlo en duda —, parece que se debe concluir que o bien la dedicación tuvo lugar un mes antes de la finalización de las obras, o bien que se desplazó once meses después de esta terminación. En la segunda hipótesis se justificaría la larga dilación por la confección de todo el mobiliario de bronce, cuya fabricación, en efecto, se cuenta en 1Re 7,13-51, es decir entre la terminación del templo, 1Re 6,38, y su dedicación, 1Re 8,2. Una solución más sutil propone que se sitúe la fiesta de la dedicación y de los tabernáculos en la última semana de etanim, pues su octava coincide con el primero de bul, lo cual armoniza los dos datos, pero es poco convincente. Vale más recordar que la fecha de la fiesta no estaba entonces determinada sino por el estado de madurez de los frutos: aquel año se había efectuado la recolección antes de que estuviesen completamente terminadas las obras del templo; así pues, la fiesta y la dedicación se celebraron en etanim, pero sólo al mes siguiente, bul, quedó terminado el templo «según todo su plan y todo su ordenamiento», 1Re 6,38.

La cuestión se complica con la noticia de 1Re 12,32-33 sobre la inauguración del nuevo santuario de Betel por Jeroboam I: «Jeroboam celebró una fiesta el octavo mes, el día quince del mes, como la fiesta que se celebraba en Judá, y subió al altar... el día quince del mes, del mes que había escogido arbitrariamente.» Se han propuesto dos interpretaciones de este texto. Originariamente se habría celebrado la fiesta, incluso en Jerusalén, el octavo mes: en efecto, Jeroboam celebra una fiesta «como la que se celebraba en Judá», y debe celebrarla en la misma fecha, pues quiere impedir a sus súbditos que suban al templo de Jerusalén, cf. 1Re 12,28; esto podría conciliarse con la indicación de 1Re 6,38 acerca de la terminación del templo (y su dedicación) el octavo mes. El reproche hecho a Jeroboam, de haber escogido arbitrariamente esta fecha, sería una nota tendenciosa de algún redactor, una vez que la fiesta de Jerusalén se adelantó del octavo al séptimo mes, lo que correspondería a la fecha de 1Re 8,2. Otra solución es que Jeroboam cambió efectivamente el calendario festivo, o que más bien volvió a poner en vigor, oponiéndose al calendario de Jerusalén, un viejo calendario del norte de Israel, regido por las condiciones agrícolas en Efraím, donde la recolección se haría un mes más tarde. A esto se debe objetar que no había ninguna diferencia en cuanto al tiempo de la recolección entre Betel y Jerusalén, que no había diferencia notable entre Efraím y Judá y que, si había alguna diferencia, Efraím estaba más bien adelantada respecto a Judá: actualmente los trigos, las olivas y la uva de la región de Naplusa maduran antes que los de la región de Belén y de Hebrón.



Contra ambas hipótesis hay que observar que este pasaje es de redacción tardía, posterior al Deuteronomio, como lo indica la notación del mes con un número ordinal, posterior incluso a Lev 23, pues se fija la fiesta el 15 del mes. Hay que recordar además aquí que, si la fecha de la fiesta no estaba determinada bajo Salomón, no lo estaba tampoco bajo Jeroboam. Si es auténtica esta determinación del octavo mes, indicaría únicamente que aquel año se celebró la fiesta en dicho mes, en Betel y en Jerusalén. No hay el menor indicio de que esta fecha se conservara luego para la fiesta de los tabernáculos en el reino del norte.

La fecha no se determinó sino a partir de Lev 23,34, cf. Núm 29,12: la fiesta comenzaba el 15 del séptimo mes del año de primavera, duraba siete días, seguidos de un día de clausura. La misma fecha se indica en Ez 45,25. No obstante, se ha tratado de probar que este calendario no se observaba todavía bajo Esdras. De hecho, Neh 8,13-18 no precisa en qué días del mes se celebraba la fiesta, y se ha concluido que la referencia del v. 14 hacía alusión a una ley que no está contenida en el Pentateuco. Se ha querido incluso calcular la fecha en que se había celebrado la fiesta de Esdras: el primero del séptimo mes leyó la ley delante de todo el pueblo hasta mediodía, Neh 8,2; el 2, los cabezas de familia se reunieron alrededor de él para estudiar la ley, Neh 8,13, descubrieron que estaba prescrito que se habitase en cabañas durante la fiesta del séptimo mes e inmediatamente pusieron en práctica

esta prescripción, Neh 8,14s. Así pues, se dice, la fiesta se celebró del 3 al 10. Pero este cálculo es falso: pues resulta claramente del texto que el pueblo se dispersó después del primero del mes, que la reunión del 2 no comprendía sino un grupo restringido y que luego hubo que convocar para los preparativos de la fiesta a las gentes de Jerusalén y de todas las ciudades, Neh 8,15. De modo que la fiesta no pudo comenzar el 3. Como, por otra parte, las referencias de los v. 14 y 18 corresponden a Lev 23,36.42, no hay ninguna razón para dudar de que se trata de dicha ley y que, como lo ordena Lev 23,34, la fiesta se celebró del 15 al 22.

d) *Origen de la fiesta.* Plutarco, *Quaest. conv.* 4, 6, veía cierta analogía entre la fiesta judía de los tabernáculos y el culto de Baco a la sazón de las vendimias. Esta malaventurada insinuación ha sido renovada por tal o cual autor moderno. Otro ha admitido cierta relación con las fiestas de Adonis-Osiris: las *sukkôt* serían el equivalente de la glorieta que protegía el lecho fúnebre de Adonis. Pero aquí se trata de un rito que está documentado sólo en Alejandría, en la época griega, por Teócrito, *Idilio* 15, y quien habita en la glorieta es el dios muerto, no los fieles; no hay la menor relación posible.

Con mayor éxito se ha propuesto explicar la fiesta y el rito de las cabañas por la idea de que en ciertas épocas, especialmente al paso de un año a otro, los poderes malignos se ponen en actividad y acometen las viviendas: para engañarlos y esquivarlos se pasarían aquellos días bajo techos provisionales. Tal sería particularmente el caso de nómadas que acaban de hacerse sedentarios y a quienes las nuevas prácticas les aparecen cargadas de toda clase de peligros. Así, la fiesta dataría de la instalación en Canaán y habría recibido el influjo de estas nociones primitivas.

Los ritos bíblicos no ofrecen nada que pueda apoyar esta hipótesis, mientras proporcionan elementos de una solución mucho más sencilla y convincente. La antigua fiesta de los tabernáculos tenía carácter agrícola, que está subrayado por su nombre de fiesta de la recolección y por los detalles que se le añaden en Éx 23,16 y 34,22; una vez que adoptó el nombre de fiesta de los tabernáculos, su carácter agrícola siguió indicándose todavía por la fecha, vaga en Dt 16,13 o precisa en Lev 23,34, y se reconoce hasta en el rito más reciente, el de los frutos que se llevaban a la fiesta, Lev 23,40. Esta fiesta no pudo ser instituida sino después de la sedentarización, y se puede presumir que fue tomada de los cananeos. Esta presunción se corrobora por Jue 9,27: después de la vendimia, las gentes de Siquem celebraban una fiesta jubilosa en el templo de su dios. El episodio antiguo de Jue 21,19-21 establece la conexión entre esta fiesta cananea y la fiesta israelita.



Mucho más dudoso es que haya que relacionar con esto, como se ha hecho a veces, la historia de Núm 25,1-18: en las llanuras de Moab, los israelitas tomaron parte en una fiesta impúdica del Baal de Peor y se dio muerte a un israelita por haber entrado en una *qubbah*[14] con una mujer madianita. La palabra significa «tienda» o «alcoba» y ha sido puesto en relación con las *sukkôt*. Pero esta «tienda» no es una «cabaña», además es única y no hay ninguna prueba de que esta fiesta se celebrase en otoño ni de que tenga la menor relación con la fiesta de los tabernáculos.

Ésta era una fiesta agrícola y el rito de las *sukkôt* debe explicarse por una práctica campesina. La explicación que resulta más satisfactoria consiste en reconocer en él las cabañas de ramajes que se elevaban, y que todavía hoy se elevan, en las viñas y en los huertos durante la vendimia y la recolección de los frutos. La fiesta, o parte de ella, se celebraba primitivamente al aire libre, cf. Jue 21,19-21, y la fiesta de la recolección podía así llamarse la fiesta de las cabañas, *sukkôt*. El Deuteronomio conservó el nombre, dejó las cabañas levantadas en los huertos, pero obligó a acudir a sacrificar en el santuario único y no ya en los santuarios locales, Dt 16,13-15. Finalmente, y como efecto de la centralización del culto, se erigió en Jerusalén el equivalente de estos cobertizos y las «cabañas» se convirtieron en rito esencial de la fiesta, Lev 23,42; Neh 8,16.

Como antiguamente la pascua y como más tarde las semanas, la fiesta de los tabernáculos se ensalzó con un acontecimiento de la salud: los israelitas deben habitar en cabañas en recuerdo de las cabañas, *sukkôt*, donde Yahveh hizo habitar a sus padres después de la salida de Egipto, Lev 23,43. Es una explicación secundaria: los israelitas en el desierto habitan en tiendas, no en cabañas. Éstas representan una costumbre de los países sedentarios y la palabra aparece por primera vez en la Biblia cuando Jacob volviendo de Mesopotamia se establece en Canaán: «Se construyó una casa e hizo cabañas, *sukkôt*, para su ganado; por lo cual se dio a este lugar el nombre de Sukkot», Gén 33,17.

Sin embargo, sin negar el carácter agrícola de la fiesta y su

14 Cf. p. 391s.

dependencia de los cananeos, un autor reciente ha tratado de justificar la conexión de la fiesta de los tabernáculos con la estancia en el desierto: en el período seminómada de Israel habría habido una fiesta de los tabernáculos, a la que se referirían las prescripciones de Núm 2 sobre la disposición del campo alrededor de la tienda de la reunión. La lectura de la ley en relación con la fiesta de los tabernáculos, Dt 31,9-13, daría a la fiesta el carácter de una renovación de la alianza, celebrada primero en Siquem. La fiesta se acomodó a las condiciones de la vida sedentaria y, con el influjo de los cultos de Canaán, el carácter naturista se hizo predominante en ella; así es como se celebraba en Siló. A partir de la monarquía estabilizada y de la construcción del templo de Salomón, no tenía ya sentido recordar los desplazamientos en el desierto: como dice Is 33,20 (que, por lo demás, es tardío), «Sión, ciudad de nuestras fiestas» es «una tienda que no se desplaza». La fiesta habría adquirido entonces un nuevo significado: conmemoraba la elección de Jerusalén como morada de Yahveh y la alianza de Yahveh con la casa de David. La demostración no es suficiente. Los textos antiguos, incluso el Deuteronomio, subrayan únicamente el aspecto agrícola, y la explicación de Lev 23,43 es evidentemente secundaria. Nada prueba que la fiesta tuviese nunca en el Antiguo Testamento el carácter de fiesta de la alianza, y Dt 31,9-13 pone la lectura de la ley en conexión con el año sabático y sólo secundariamente con la fiesta de los tabernáculos de este año sabático. Y cuando, tardíamente, se aplicó el recuerdo de la alianza a una fiesta, fue a la fiesta de las semanas [15] y no a la de los tabernáculos.

### 4. *¿Una fiesta de año nuevo?*

El año nuevo, el *rôš haššânah*, es una de las grandes fiestas anuales. Lo era ya al principio de nuestra era, en que la Mišná le consagró un tratado especial. La fiesta se celebra el primero de tišrí (que es el nombre babilónico del séptimo mes del año de primavera) [16]; comporta el toque del cuerno (el *šofar)* y el canto de himnos de alabanza.

Con este nombre y estos ritos no existió nunca la fiesta durante todo el tiempo del Antiguo Testamento. Ni los textos litúr-

15. Cf. p. 621
16. Cf. p. 258s y 268.



gicos ni los textos históricos anteriores a la cautividad hablan nunca de ella. Ezequiel data su visión del templo futuro «en el *rôš haššânah*, el 10 del mes», Ez 40,1; es la única vez en que la Biblia emplea la expresión que designará luego el año nuevo, pero no puede tener sentido en Ezequiel y sorprende que muchos autores hayan aceptado sin el menor reparo que el «día de año nuevo» se celebrara el «día décimo» de un mes. Aquí *rôš haššânah* significa el «comienzo del año» y, según el uso constante de Ezequiel, el comienzo del año de primavera, es decir, el mes de nisán de la nomenclatura babilónica y no el mes de *tišri*, en que más tarde se celebró el *rôš haššânah*. También este comienzo del año se pone de relieve en Éx 21,2, en relación con un cambio de calendario: «Este mes irá a la cabeza de los otros: haréis de él el primer mes del año»; en este texto de redacción sacerdotal no se trata tampoco de una fiesta de año nuevo: únicamente el 10 de este mes se escoge la víctima para la pascua, Éx 12,3. Sólo se logra embrollar sin provecho la cuestión poniendo en relación con el texto de Ezequiel el de Lev 25,9-10 (tardío) que solemniza el 10 del séptimo mes como día de las expiaciones, cf. Lev 23,27, y como término del período del jubileo.

Lo mismo que Ezequiel y el código sacerdotal, tampoco Esdras conoce una fiesta de año nuevo: el primero del séptimo mes, Esdras lee la ley hasta mediodía, los oyentes lloran al oir esta lectura y él les dice que más bien deben alegrarse, y así lo hacen, Neh 7,72-8,12; Esdras hubiese mencionado la fiesta de año nuevo si se hubiese celebrado precisamente aquel día.

Sólo quedan dos textos, que pertenecen a la redacción más reciente del Pentateuco, después de Esdras. El Levítico, 23,24-25, ordena, para el día primero del séptimo mes, un día de descanso con sacrificios, asamblea cultual y aclamación, la *tᵉrûʿah* [17]. La prescripción está desarrollada en Núm 29,1-6, que da a la fiesta el nombre de «día de la aclamación» y prescribe qué sacrificios se deben ofrecer en ella. El carácter de fiesta de año nuevo no aparece en modo alguno y el calendario de Lev 23, como su comentario de Núm 28-29, comienza el año religioso por pascua. Esta fiesta del primero del séptimo mes no es más que una neomenia más solemne [18], que abre un mes que estaba entonces sobrecargado de fiestas (el 10, día de las expiaciones, del 15 al 22, los tabernáculos) y perpetúa quizá el recuerdo del antiguo año civil y re-

17. Cf. p. 342 y 348.
18. Cf. p. 594.

ligioso que comenzaba en otoño alrededor de la fiesta de la recolección.

Los libros apócrifos del Antiguo Testamento anteriores a nuestra era no hablan nunca de una fiesta de año nuevo; Josefo no la incluye en su lista de las fiestas judías; Filón, *De special. legibus*, II, 188, conoce diez fiestas judías, entre las cuales la del primero de tišrí, pero se atiene a lo que dicen Lev 23,24-25 y Núm 29,1-6: es una «fiesta de las trompetas» que inaugura el mes de las grandes fiestas, al que llama el mes sagrado, ἱερομηνία, utilizando un término de la lengua cultual de los griegos. La fiesta judía de *rôš haššânah* ha reanudado el grito de aclamación de la neomenia del séptimo mes en el calendario sacerdotal, pero no se puede decir en qué fecha ni bajo qué influjo fue instituida esta fiesta de año nuevo. Es dudoso que fuese, como se ha propuesto, por influencia del calendario siro-macedonio, en que el año comenzaba en otoño, pues los judíos, para sus asuntos interiores permanecieron fieles al cómputo babilónico que habían adoptado poco antes de la cautividad [19].

Sea de ello lo que sea, un hecho queda bien establecido: el Antiguo Testamento ignora totalmente hasta el final una fiesta de año nuevo que se habría celebrado, como es natural, el primer día del año.

### 5. *¿Una fiesta de la entronización de Yahveh?*

Sin embargo, gran número de autores estiman que la fiesta de año nuevo tiene su equivalente antiguo en la fiesta de la recolección y de los tabernáculos: ésta se celebraba, como ya hemos visto, al paso de un año a otro; habría sido el marco de una «fiesta del año nuevo de Yahveh» o «fiesta de la entronización de Yahveh» o «fiesta de la realeza de Yahveh», según las formas diversas que se dan a esta tesis. Los argumentos principales que se invocan son los siguientes:

1.° Se hace referencia a la fiesta babilónica del año nuevo, el *akitu*, que se celebraba durante los doce primeros días del mes de nisán (comienzo del año de primavera). Era una fiesta de renovación de la creación y de la realeza de Marduk. En ella se recitaba y se representaba la epopeya de la creación, la lucha contra el caos y

19 Cf. p. 266s.



el triunfo de Marduk, al que se aclamaba: «¡Marduk es rey!» Se ha creído hallar los mismos elementos en Egipto, se presumen en Canaán y se supone que un drama análogo se representaría en Jerusalén en la fiesta de los tabernáculos, al principio (o al final) del año israelita de otoño.

2.° Se buscan los mismos elementos cultuales en ciertos pasajes del Antiguo Testamento y especialmente en los salmos del reinado de Yahveh, que comprenden por lo menos los Sal 47; 93; 96-99. Los partidarios de esta tesis los llaman salmos de la entronización de Yahveh, que, según ellos, habrían formado parte del servicio litúrgico de la fiesta de los tabernáculos.

3.° Los dos relatos de la traslación del arca, 2Sam 6,1-23 y 1Re 8,1-13 habrían tenido un empleo cultual con ocasión de la procesión anual con que se instalaba a Yahveh en su santuario, procesión que habría tenido lugar durante la fiesta de los tabernáculos, según 1Re 8,2.

Partiendo de estos elementos, se reconstruye una fiesta antigua que habría comprendido, según un partidario moderado de la tesis: *a)* celebración del triunfo original de Yahveh contra las fuerzas del caos, su entronización en la asamblea de los dioses y demostración de su poder no sólo en la creación del mundo, sino también en la dirección de la historia; *b)* representación dramática del «día» escatológico en que Yahveh afirmará su poder contra los dioses rebeldes y las naciones de la tierra, estableciendo su realeza no sólo en el ámbito de la naturaleza, sino también en la esfera moral; *c)* representación correspondiente de la bajada del Mesías (el rey terrestre) al mundo inferior y su liberación por Yahveh de las tinieblas y de la muerte; *d)* procesión triunfal en que el arca, símbolo de la presencia de Yahveh, y el rey, verdadero Mesías, eran conducidos al templo para el acto final de entronización, que marcaba el principio de una nueva era. Otros autores, más audaces, utilizando las liturgias mesopotámicas de Tammuz y los poemas de Ras Šamra, añaden a este ritual, ya exuberante, la muerte y la resurrección del dios y las nupcias sagradas entre el dios y su compañera, correspondiendo al rey divinizado el papel del dios en el drama cultual. Los partidarios de la tesis conceden que todo esto se espiritualizó después, pero sostienen que la fiesta se celebraba así durante la monarquía.

Pese a la autoridad de los hombres de ciencia que proponen estas teorías y del alarde de erudición con que las defienden, no podemos menos de expresar graves reparos:

1.° El ritual de año nuevo en Babilonia data de la época neobabilónica. Es verosímil que sus orígenes sean más antiguos y textos asirios e hititas de fines del II milenio prueban que en Asiria y en Asia Menor se celebraba una fiesta de año nuevo y que incluía por lo menos una procesión divina y la determinación de los destinos para el año. Pero estos textos no contienen nada que se parezca al drama mitológico que se saca del ritual de Babilonia. La extensión de este esquema mítico y cultual a todo el Oriente Próximo, incluso a Israel, es una hipótesis que carece de suficiente fundamento.

2.° En los salmos del reinado de Yahveh, la fórmula *yhwh mâlâk* no significa «Yahveh ha venido a ser rey», ni es una fórmula de entronización: por lo demás, según la concepción religiosa de Israel, no se ve quién podría entronizar a Yahveh, que posee en sí mismo todo el poder. Por otra parte, en los mismos textos babilónicos y según los paralelos egipcios con que se pueden comparar, «Marduk es rey» no es tampoco una fórmula de entronización, sino una aclamación, el reconocimiento del poder de Marduk: procede como un rey. La fórmula bíblica tiene el mismo sentido, es una aclamación, como el grito de «¡Viva el rey!» que en la coronación de los reyes de Israel no los constituía reyes, sino que reconocía el carácter real del nuevo ungido de Yahveh [20].

Estos salmos no son, pues, salmos de «entronización», sino salmos de la realeza de Yahveh. La noción de Yahveh rey es ciertamente antigua en Israel, pero los salmos del reinado tienen contactos muy estrechos con el Déutero-Isaías para no ser dependientes de él y, por tanto, posteriores a la cautividad. No pudieron ser compuestos y servir para una fiesta de la época monárquica.

3.° Los relatos de 2Sam 6 y 1Re 8 conciernen a dos traslaciones diferentes del arca, una a la tienda erigida por David, la otra al templo construido por Salomón. El recuerdo de esta entrada — o de estas entradas — de Yahveh en su santuario se conmemora en los Sal 24, y 132 [21], éstos pertenecen a la liturgia del templo, pero no se sabe en qué ocasiones se cantaban. Es arbitrario referirlos a la fiesta de los tabernáculos y a una «entronización» de Yahveh.

Hay que hacer también objeciones más generales. No hay el menor vestigio de esta fiesta de entronización de Yahveh que estaría ligada con la fiesta de los tabernáculos, ni en los textos litúrgicos, ni en los textos históricos del Antiguo Testamento. El único argumento plausible sería el texto tardío de Zac 14,16: «Todos los supervivientes de todas las naciones que hayan marchado contra Jerusalén subirán, año tras año, a prosternarse delante del rey Yahveh Sabaot y a celebrar la fiesta de los tabernáculos», cf. v. 17-18. Pero la relación entre los dos términos es accidental: todo el pasaje está dedicado al triunfo escatológico, al «día» en que Yahveh será rey en toda la tierra, v. 9, y la fiesta de los tabernáculos no se menciona sino porque era la fiesta principal de peregrinación. Por otra parte, hemos visto que la fiesta de los tabernáculos había sido desde su origen, y no había cesado de ser, una fiesta agrícola; es paradójico afirmar, como se ha hecho, que este carácter es secundario y que la fiesta tenía en primer lugar carácter «histórico»: el recuerdo de la creación y de la victoria de Yahveh sobre el caos. Cuando, bastante tarde, se tuvo la idea de dar sentido histórico a la fiesta, se relacionó con la historia de Israel y con su estancia en el desierto. Volvemos a hallar aquí un rasgo general del culto israelita [22]: sea lo que sea de los cultos vecinos, este culto no es la expresión de mitos, sino el homenaje del hombre a un Dios personal, que hizo alianza con el pueblo al que había salvado y se mantuvo fiel a esta alianza.

20. Cf. p. 157.
21. Cf. p. 405s.



22. Cf. p. 362.

*Capítulo XVIII*

# LAS FIESTAS POSTERIORES

En los últimos siglos del Antiguo Testamento, el calendario religioso se recargó de nuevas fiestas [1]. Únicamente nos fijaremos en aquellas que se han mantenido en uso: el día de las expiaciones, la *ḥănukkah* y los *purîm*.

## 1. *El día de las expiaciones*

El *yôm kippur* es actualmente una de las grandes solemnidades del judaísmo. A principios de nuestra era, el *yôm hakkippurîm*, el «día de las expiaciones», tenía ya tal importancia que se llamaba el «día» entre los días, que es el nombre que lleva el tratado *Yoma* que le dedica la Mišná. Se celebraba, y se celebra todavía, el 10 de tišrí (septiembre-octubre).

Antes de la adopción de los nombres babilónicos de los meses, el día de las expiaciones estaba fijado en la fecha equivalente al 10 del séptimo mes, Lev 23,27-32; Núm 29,7-11, que son textos sacerdotales recientes. El ritual detallado se contiene en Lev 16, que es igualmente tardío.

a) *El ritual de expiación.* Es un día de descanso completo, de penitencia y de ayuno, que implica una asamblea en el templo y sacrificios particulares; en él se hace expiación por el santuario,

1. Cf. p. 597.



por los sacerdotes y por el pueblo. El ritual de Lev 16 es a todas luces heterogéneo: el texto sufrió diversas elaboraciones, presenta duplicados, v. 6 y 11, v. 9*b* y 15, v. 4 y 32; los v. 2 y 3 no se siguen y, viceversa, el v. 4 separa indebidamente los v. 3 y 5, etc.; hay dos conclusiones, v. 29*a* y 34; los v. 29*b*-34 son una adición que recuerda la ley de Lev 23,27-32 y comenta el ritual precedente.

Este ritual combina dos ceremonias diferentes por su espíritu y por su origen. Hay en primer lugar un ritual levítico: el sumo sacerdote ofrece un toro en sacrificio por su pecado y por el de su «casa», es decir, por los sacerdotes aaronitas, penetra (única vez en el año) detrás del velo que cierra el santo de los santos, inciensa el propiciatorio, *kapporet* [2], y lo rocía con sangre del toro, v. 11-14. Inmola luego un macho cabrío por el pecado del pueblo, lleva la sangre detrás del velo, donde rocía el propiciatorio, como había hecho con la sangre del toro, v. 15. Esta expiación por los pecados del sacerdocio y del pueblo está ligada, de manera que parece artificial, a una expiación por el santuario, especialmente por el altar, al que se frota y se rocía con la sangre del toro y del macho cabrío, v. 16-19. Las dos expiaciones están igualmente unidas en la adición final, v. 33, pero los términos están invertidos. En este ritual se reconocen las ideas de pureza y el valor expiatorio de la sangre, que son característicos de las reglas del Levítico [3].

b) *El macho cabrío «por Azazel».* Pero se añade un rito particular que depende de otras concepciones. La comunidad ofrece dos machos cabríos, que se echan a suertes, uno para Yahveh y el otro «para Azazel». El primero sirve para el sacrificio por los pecados del pueblo, de que acabamos de hablar. Una vez terminada esta ceremonia, el macho cabrío que queda en vida se coloca «delante de Yahveh»; el sumo sacerdote pone las manos sobre la cabeza del animal y lo carga con todas las faltas, voluntarias o no, de los israelitas. Luego un hombre conduce al desierto el animal, el cual se lleva consigo los pecados del pueblo, v. 8-10.20-22. Este hombre, que ha quedado impuro por tal contacto, no puede reintegrarse a la comunidad sino después de haber limpiado sus vestidos y de haberse lavado, v. 26. Según la tradición de los rabinos, el macho cabrío era conducido a Bet Hadudu o a Bet Harudún, la actual *ḥirbet ḥareidân*, que domina el valle del Cedrón a 6 kilómetros poco más o menos de Jerusalén.

2. Cf. p. 395s.
3. Cf. p. 532 y 581.

Es interesante comparar con este rito uno que se desarrollaba en Babilonia el quinto día de la fiesta de año nuevo, el 5 de nisán: el encantador purificaba los santuarios de Bel y de Nabú con agua, aceite y perfumes, luego un inmolador cortaba la cabeza de un carnero y frotaba con su cadáver el templo de Nabú para borrar sus impurezas; el encantador y el inmolador iban a arrojar al Eufrates la cabeza y el cuerpo del carnero y luego se alejaban por el campo; no podían regresar a la ciudad antes del final de la fiesta, el 12 de nisán. Existe una semejanza innegable con la ceremonia del «buco emisario»: se retira al animal, cargado de impureza, y los ministros quedan impuros a su contacto. Pero el animal ha sido inmolado y se trata de una purificación del santuario; aun cuando el día de las expiaciones tiene también este carácter, el «buco emisario» interviene únicamente para llevarse las faltas del pueblo, rasgo que no aparece en el ritual babilónico.

A propósito de este traspaso de la falta, de la contaminación o de la enfermedad a un animal que se hace desaparecer, los hombres de ciencia han recogido cantidad de ritos más o menos parecidos en las culturas primitivas y en los folklores. No es necesario salir de la Biblia para hallar una analogía: en el ritual de la lepra, el pájaro vivo, soltado en el campo, se lleva el mal y el leproso es declarado puro [4].

Pero hay algo más en el rito del día de las expiaciones. El nombre de «buco emisario» es una interpretación de los Setenta y de la Vulgata. En el hebreo el animal está destinado «a *'ăzâ'zel*». Recientemente un estudioso ha visto en este término, como las versiones griega y latina, un nombre común: esto significaría «el precipicio» y sería el nombre del lugar adonde se conducía el macho cabrío. Sea cual sea el valor etimológico de esta hipótesis, se armoniza mal con el texto: el sumo sacerdote echa a suertes los dos bucos, uno «para Yahveh» y el otro «para *'ăzâ'zel*». El paralelismo no parece suficiente si se traduce «para el precipicio», sino que exige que también el segundo nombre sea nombre personal. Resulta, pues, más probable que sea el nombre de un ser sobrenatural, de un demonio; así es como lo comprendieron la versión siríaca y el Targum, como ya el libro de Henoc, que hace de Azazel el príncipe de los demonios, relegado al desierto. Recordemos las ideas israelitas sobre la estancia de los demonios en los lugares desolados, Is 13,21; 34,11-14, cf. Tob 8,3 y Mt 12,43.

4 Cf p 584s



Es conveniente, sin embargo, notar que la eficacia de este traspaso y de la expiación que de él resulta se atribuye a Yahveh, delante del cual el buco es presentado, v. 10, que el animal no se sacrifica a Azazel y que tampoco se sacrifica a Yahveh, porque, cargado con los pecados del pueblo, ha quedado impuro y no puede servir como víctima sacrificial. El ritual levítico admitió, pues, al exorcizarlo, una antigua costumbre cuyo origen es desconocido.

c) *Antigüedad de la fiesta.* Pero esto no significa que el día de las expiaciones y su ritual sean muy antiguos. Esto indicaría más bien lo contrario, pues ya hemos tenido ocasión de notar que esta combinación de usos levíticos y de supersticiones populares es característica de los rituales más recientes de purificación [5]. No hay la menor mención de la fiesta en los textos, históricos o proféticos, anteriores a la cautividad. Ezequiel prevé el primero y el 7 del primer mes [6] el sacrificio de un toro: la sangre del primer toro sirve para purificar el templo y el altar, el segundo se ofrece por los pecados involuntarios del pueblo, y el conjunto constituye la «expiación por el templo», Ez 45,18-20. La intención es sin duda la misma, pero no es todavía el día de las expiaciones, fijado el 10 del séptimo mes, y no se menciona la ceremonia característica del macho cabrío «para Azazel».

El silencio de los libros de Esdras y Nehemías plantea un problema que se complica por las dificultades de la crítica literaria. En Esd 3,1-6 no se hace alusión al día de las expiaciones, mientras se habla de la fiesta de los tabernáculos, celebrada por los primeros grupos regresados de la cautividad. Neh 8, que utiliza la memoria de Esdras y es continuación de Esd 8,63, pone el 1 y el 2 del séptimo mes una lectura y un estudio de la ley y luego cuenta la fiesta de los tabernáculos, que debió de celebrarse del 15 al 22 [7]: no hay mención del día de las expiaciones, el 10 del mismo mes. Se ha supuesto que aquel año los preparativos de la fiesta de los tabernáculos que se celebraba de manera nueva, Neh 8,14-15.17, habían hecho que se omitiera el día de las expiaciones; la explicación parece insuficiente. Por otra parte, Neh 9,1, que sigue inmediatamente al relato de esta fiesta de los tabernáculos, dice que «el día 24.° de este mes» hubo un ayuno y una ceremonia de penitencia. Se ha pensado que ese día era el día de las expiacio-

5 Cf p. 585s.
6 Cf p 596s.
7 Cf p 626s

nes, sea que aquel año se hubiese trasladado al día 24, sea que en aquella época se celebrase el 24 y luego se hubiese adelantado al 10. Pero ninguna de estas soluciones se impone, puesto que Neh 9,1-2 no es la continuación del documento de Neh 8: los comentaristas recientes relacionan Neh 9,1-2 sea con Esd 10,17 (misión de Esdras), sea con Neh 10,1s (misión de Nehemías). El texto de Neh 9,1-2 queda, pues, en el aire y, por consiguiente, también la fecha que da: «el día 24.° de *este* mes»; no sabemos de qué año ni de qué mes se trata y es posible que este ayuno no tenga nada que ver con el día de las expiaciones.

Desde luego, este argumento del silencio no es decisivo, pero sugiere una presunción de que la fiesta no existía todavía en la época de Esdras y Nehemías. Hay que notar además que el ritual de Lev 23,27-32 comienza así: «Por otra parte...», lo cual revela una añadidura, y que este mismo ritual no menciona el macho cabrío para Azazel, que caracteriza la celebración de la fiesta en Lev 16. Hay, pues, que reconocer que esta fiesta es tardía, sin que se pueda precisar el momento en que fue instituida ni la fecha en que entró en aplicación el ritual de Lev 16. Mediante un artificio, Lev 16,1 la pone en relación con un episodio del desierto, la muerte de Nadab y Abihú, cf. Lev 10,1-6.

## 2. *La fiesta de la «ḥănukkah»*

Las traducciones modernas llaman generalmente a esta fiesta la fiesta de la dedicación. La palabra griega, τὰ Ἐγκαίνια, «inauguración» o «renovación», corresponde mejor al nombre hebreo de *ḥănukkah*, que le dieron los rabinos y que ha conservado en el culto judío. Josefo habla de ella como de la fiesta de las luces, según el rito que ha venido a ser su rasgo principal.

a) *Origen e historia.* La institución de la fiesta está narrada en 1Mac 4,36-59. El templo de Jerusalén y su altar habían sido profanados por Antíoco Epífanes. Éste había establecido en el altar de los holocaustos un altar pagano, la abominación de la desolación, 1Mac 1,54; Dan 9,27; 11,31; y el 25 de kisleu (diciembre) del año 167 había ofrecido en él el primer sacrificio a Zeus Olímpico. Tres años más tarde Judas Macabeo, después de sus primeras victorias, purificó el santuario, construyó un nuevo altar, que fue inaugurado el 25 de kisleu del 164 en el aniversario exacto de



la profanación, 2Mac 10,5. Se decidió que la fiesta se celebraría todos los años, 1Mac 4,59.

Es dudoso que la fiesta pudiese tener lugar regularmente los años siguientes en que los sirios ocuparon la ciudadela y en que se luchó en Jerusalén. La situación debió de cambiar al restablecerse la paz religiosa y cuando Jonatán fue nombrado sumo sacerdote, el 152 a.C. Al principio del segundo libro de los Macabeos, 2Mac 1,1-9, hay una carta dirigida el año 124 a los judíos de Egipto; en ella se les recomienda que celebren la *ḥănukkah* y se hace alusión a una carta enviada ya el año 143. Este documento tiene todas las señales de autenticidad. Va seguido de una carta que no ofrece las mismas garantías, 2Mac 1,10-2,18: habría sido expedida con ocasión de la primera fiesta de la dedicación, en 164, y contiene ya elementos legendarios. Termina, como la primera, con una invitación a celebrar la *ḥănukkah*. En cuanto al cuerpo mismo del libro, toda la primera parte, 2Mac 2,19-10,8, es una justificación histórica de la fiesta, cf. el prólogo del autor, 2Mac 2,19, y la conclusión, 2Mac 10,8. La segunda parte del libro es paralela a la primera y presenta los antecedentes de la fiesta de Nicanor, que se celebraba el 13 de adar, en recuerdo de la derrota infligida a este general sirio y de su muerte, 2Mac 15,36. Esta fiesta de Nicanor tuvo sólo una existencia efímera y no vamos a insistir en ella.

La fiesta de la *ḥănukkah*, en cambio, continuó celebrándose. Se menciona en el Nuevo Testamento, Jn 10,22, con su nombre griego de encenias, y en Josefo, *Ant.* 12, 7, 7, con el nombre de fiesta de las luces. La Mišná sólo le dedica alusiones, silencio relativo que se explica por la hostilidad de los ambientes ortodoxos contra los asmoneos; los rabinos no querían favorecer una fiesta que había sido instituida por aquéllos. Pero la fiesta se hizo popular y los tratados rabínicos posteriores dan a propósito de la misma soluciones casuísticas y explicaciones peregrinas. Esta fiesta de la renovación del templo subsistió después de su destrucción porque el rito de las luces, como vamos a ver, la hacía independiente del santuario y permitía que se le diese un nombre nuevo. Aún hoy día sigue siendo una gran fiesta judía.

b) *Los ritos: «ḥănukkah» y fiesta de los tabernáculos.* La fiesta se celebraba durante ocho días a partir del 25 de kisleu (diciembre), en medio de regocijos, 1Mac 4,56-59. Además de los sacrificios ofrecidos en el templo, se llevaban tirsos, ramos verdes y palmas, se cantaban himnos, 2Mac 10,6-8, cf. 1Mac 4,54. El título del

SEMINARIO TEOLOGICO

Sal 30 lo destina a la dedicación del templo, y el salmo debió de utilizarse en esta ocasión. Pero, sobre todo, se cantaba el *hallel*, los Sal 113-118, y probablemente para responder a un rito de la fiesta se añadió el v. 27 del Sal 118, que puede traducirse: «Ordenad vuestra procesión (o: vuestra honda, *ḥâg)* con ramos en las manos, hasta los cuernos del altar.»

Fuera de esta procesión de los ramos y del *hallel*, un rito característico de la fiesta era el de las luces, de donde saca Josefo el nombre que da a la fiesta. Por la Mišná y por los escritos rabínicos sabemos que se encendían lámparas delante de cada casa, una más cada uno de los ocho días de la fiesta. Los textos más antiguos no hablan explícitamente de este rito; encender las lámparas en 1Mac 4,50 se refiere al restablecimiento del candelabro del templo y no a la inauguración del altar. Sin embargo, se pueden reconocer alusiones al rito en la primera carta de 2Mac 1,8, que recuerda esta frase de una carta precedente: «Hemos encendido lámparas»; en la segunda carta de 2Mac 1,18s, que asocia a la fiesta de la *ḥănukkah* el recuerdo del fuego sagrado conservado milagrosamente y descubierto por Nehemías; finalmente, en el Sal 118,27 que, inmediatamente antes de hablar de los ramos, dice: «Yahveh es justo, él nos ilumina.»

El segundo libro de los Macabeos insiste en el parecido de la *ḥănukkah* con la fiesta de los tabernáculos. La primera vez se celebró «a la manera de la fiesta de los tabernáculos», 2Mac 10,6, y la carta de 124 a.C. la llama «la fiesta de los tabernáculos del mes de kisleu», 2Mac 1,9. El primer libro de los Macabeos no había hecho esta referencia, pero el segundo, que quiere aclimatar la *ḥănukkah* en la diáspora egipcia, subraya deliberadamente su afinidad con una de las grandes fiestas tradicionales. Por lo demás, es posible que desde su institución pensara Judas Macabeo en darle este carácter, acordándose de que el templo de Salomón, 1Re 8,2.65, y el altar reconstruido al regreso de la cautividad, Esd 3,4, se habían dedicado en la fiesta de los tabernáculos.

En efecto, ambas fiestas coinciden en durar ocho días (contando el día de clausura de la fiesta de los tabernáculos, Lev 23,34-36) y tanto en la *ḥănukkah* como en la fiesta de los tabernáculos se llevaban ramos, según el ritual más reciente, Lev 23,40-41. Pero las semejanzas no pasan de esto. Es cierto que se cantaban salmos en la fiesta de los tabernáculos, pero nada nos dice que se cantase el *hallel;* parece más bien ser que el canto del *hallel* se extendió después, de la *ḥănukkah* a la fiesta de los tabernáculos y también a pascua y a pentecostés. Durante la *ḥănukkah* no se habitó nunca en cabañas, y las luminarias de las casas tienen sólo una relación remota con la iluminación del templo en las noches de la fiesta de los tabernáculos. En sentir de Josefo, las luces de la *ḥănukkah* significaban que había «brillado» la libertad para los judíos de una manera inesperada, *Ant.* 12, 7, 7; luego se convirtieron en símbolo de la ley, que es luz, cf. Prov 6,23; Sal 119,105. Todavía habría que explicar por qué aumentaba su número cada día, lo cual nos introduce en el problema de los influjos paganos en los ritos de la fiesta.



c) *¿Influjos paganos?* Tenemos, pues, aquí la única fiesta judía cuya institución se refiere en un texto reciente y que se relaciona con un acontecimiento histórico indiscutible. Esto ha parecido demasiado sencillo a los hombres de ciencia, que se han puesto a buscar para la fiesta un origen fuera de Israel. Algunos opinan que se trata de una adaptación judía del solsticio de invierno y que *ḥănukkah* está en relación con Henoc, que vivió 365 años, Gén 5,23, es decir, exactamente el número de los días de un año solar. Otros autores, más serios, prescindiendo de Henoc, mantienen la equivalencia de la fiesta con la del *sol invictus*, celebrada en Roma el 25 de diciembre. Otros hacen notar que, durante la persecución de Antíoco Epífanes, los judíos estaban obligados a coronarse de yedra y a participar en el cortejo de Baco, 2Mac 6,7, y que un anciano de Atenas, 2Mac 6,1, había sido enviado por el rey para enseñarles los nuevos ritos; se añade que la asimilación que se había hecho del dios nabateo Dusares con Baco podía hacer que estas prácticas parecieran menos extrañas a los judíos. Pero se olvidan de probar — y no se puede probar — que estas fiestas de Baco se celebraran el 25 de kisleu en Jerusalén; veremos que el texto de 2Mac 6,7 supone más bien que caían en otra fecha. Finalmente, algunos autores han propuesto explicar el aumento del número de luces cada día de la fiesta como una imagen de la prolongación de los días después del solsticio de invierno.

Estas teorías tropiezan con objeciones que parecen decisivas. No se puede admitir un origen pagano para una fiesta judía que, según todos los informes que poseemos, no se instituyó y no se repitió sino para conmemorar la purificación del templo, contaminado con los usos paganos, y la restauración del culto legítimo. Aun aceptando esto, es imposible hacer concordar una fiesta del solsticio de invierno, ligada al calendario solar, con una fiesta fijada

en un día determinado del año lunar, aun rectificado: el 25 de kisleu caía sólo raras veces el día del solsticio.

Entre la *ḥănukkah* y ciertos usos paganos puede haber cierta relación, pero ésta es indirecta y adversa. Judas Macabeo inauguró el nuevo altar en el aniversario exacto de la profanación del antiguo, el 25 de kisleu de 167. Ahora bien, Antíoco Epífanes había escogido deliberadamente este día para el primer sacrificio a Zeus Olímpico. Se ha pensado que aquel año de 167 el solsticio de invierno caería el 25 de kisleu, pero los cálculos emprendidos para probar esta suposición dan resultados inciertos. La solución está indicada en los textos mismos: según 2Mac 6,7, los judíos estaban obligados a participar en el sacrificio mensual, el día del nacimiento del rey; según 1Mac 1,58-59, todos los meses se castigaba severamente a los judíos recalcitrantes y el 25 del mes se sacrificaba en el altar pagano. En este último versículo, la gramática y el contexto indican que no se trata de una acción única, el sacrificio de 25 de kisleu de 167, sino de un sacrificio repetido el 25 de cada mes, es decir, de un sacrificio mensual para el día del nacimiento del rey, mencionado en 2Mac 6,7. La costumbre está documentada en el Oriente helenístico y se perpetuó en estas regiones incluso hasta los tiempos del imperio romano.

Las fiestas dionisíacas, en las que había que coronarse de yedra, se distinguen de este sacrificio mensual en 2Mac 6,7, lo cual es todavía una razón para negar la relación de los ramos de la *ḥănukkah* con el culto de Baco. Es posible, no obstante, que con estos ramos agitados en honor del verdadero Dios se quisiese borrar el recuerdo del rito pagano al que habían sido obligados los judíos fieles y al que se habían entregado los judíos helenizantes, y la costumbre de la fiesta de los tabernáculos aportaba una justificación del rito. En cuanto a las luces encendidas delante de las casas, podían sustituir al incienso que, bajo Antíoco Epífanes, se quemaba a las puertas de las casas y en las plazas, 1Mac 1,55. El número creciente con los días de la fiesta es un detalle que no está atestiguado en los documentos más antiguos y es posible que no tenga nada que ver con el progreso del sol a partir del solsticio. Puede indicar la solemnidad creciente de la fiesta o sencillamente su desarrollo; las costumbres populares y las reglas litúrgicas propenden a estas gradaciones: para tomar un ejemplo del ritual judío, el código sacrificial de Núm 29,13-32 especifica que desde el primer día hasta el séptimo de la fiesta de los tabernáculos, el número de toros sacrificados disminuye una unidad por



día para llegar a siete víctimas el séptimo día. Si estos contactos, secundarios, con usos paganos tienen fundamento y si la explicación que damos nosotros es valedera, queda con ello confirmado el carácter fundamental de la *ḥănukkah:* era una purificación de todas las manchas contraídas bajo el dominio de los impíos, cf. 1Mac 4,36, por lo cual 2Mac 2,16 y 10,5 la llaman sencillamente el día de la «purificación del templo».

### 3. *La fiesta de los «purîm»*

a) *Fecha y ritos.* Al principio de nuestra era, Josefo, *Ant.* 11, 6, 13, dice que la fiesta de los *purîm* se celebraba el 14 y 15 de adar, para conmemorar el desquite de los judíos de Persia contra sus enemigos. El ritual está consignado en los escritos rabínicos. La fiesta iba precedida de un día de ayuno, el 13 de adar. Por la tarde se encendían lámparas en todas las casas y se acudía a la sinagoga. Los 14 y 15 eran días de regocijo. Se asistía también a la sinagoga para escuchar la lectura del libro de Ester; la lectura alternaba con imprecaciones de los asistentes contra Amán y los impíos en general, y terminaba con una solemne bendición a Mardoqueo, a Ester y a los israelitas. Fuera de estas lecturas y de la distribución de regalos y de limosnas, a lo que las personas piadosas daban una intención religiosa, era una fiesta puramente profana, que se pasaba en regocijos y banquetes y en que se permitían ciertas libertades. Los rabinos concedían que se podía beber hasta no poder distinguir entre «Maldito sea Amán» y «Bendito sea Mardoqueo». Más tarde se añadió la práctica de disfrazarse, de modo que los *purîm* vinieron a ser el carnaval de los judíos.

b) *Los «purîm» y el libro de Ester.* La lectura del libro de Ester se imponía en efecto, pues con él están relacionados el nombre y la institución de la fiesta. La nota final de la traducción griega del libro lo llama «esta carta concerniente a los *purîm*», Est 10,3*l* Según Est 3,7 (completado según el griego) y 9,24, estos días se llaman *purîm* porque Amán había echado la «suerte», *pûr*, el 14 de adar para la exterminación de los judíos, aunque su mal designio se había vuelto contra él y le había llevado a la horca. La palabra *pûr* no es hebrea y ambas veces debe ser glosada por el hebreo *gôrâl*, «suerte, lote». Considerando el marco en que se sitúa el relato, se le ha buscado una etimología persa, pero actual-

mente está ya resuelto que la palabra es acádica, *pûru*, «lote, destino»; volveremos a tocar este punto.

Es curioso que este acto de echar las suertes no tenga mayor importancia en el relato y que no tenga el menor lugar en los ritos de la fiesta que lleva su nombre. Además Est 3,7 interrumpe el relato y la segunda mención de las «suertes» se halla en la sección de Est 9,20-32, que cuenta que Mardoqueo escribió a los judíos dispersos prescribiéndoles que celebrasen la fiesta; el mismo pasaje hace alusión a una carta procedente de Mardoqueo sobre el mismo asunto y termina diciendo que Ester en persona dictó un ordenamiento para confirmar lo que había escrito Mardoqueo. Parece ser que Est 3,7 y 9,20-32 se añadieron al relato para propagar la fiesta y para consagrar su nombre de fiesta de los *purîm*.

Pero ya el mismo cuerpo del libro es una «leyenda de fiesta». Todo el relato — la elevación de Ester y la intervención de su tío Mardoqueo, el odio de Amán contra los judíos, su castigo y el desquite sangriento tomado por éstos, gracias al crédito de que Ester y Mardoqueo gozaban cerca del rey — todo converge hacia la fiesta que tuvo lugar al día siguiente de la matanza, y los últimos versículos tratan de explicar por qué esta fiesta se prolonga dos días, el 14 y el 15 de adar, «en alegría y en banquetes, con festividades e intercambio de porciones», Est 9,16-19. Es muy posible que el relato tenga como base histórica una liberación inesperada de los judíos de Susa, amenazados con el exterminio, en circunstancias que no podemos precisar, pero este fondo fue utilizado libremente para convertirse en la leyenda de una fiesta.

c) *Origen.* El caso es completamente distinto del de la *ḥănukkah*. El libro de Ester que trata de legitimar la fiesta de los *purîm* no es un libro histórico y la fiesta que explica no tiene el carácter de las fiestas que hemos estudiado hasta aquí: es una fiesta profana, no se celebra, por lo menos directamente, en honor del Dios de Israel, cuyo nombre no aparece siquiera en el libro hebreo de Ester, no se relaciona con la historia antigua del pueblo escogido, no contiene elemento alguno propiamente cultual. Es una fiesta extranjera, pero su origen es todavía oscuro.

Se ha tratado de hallarlo en Babilonia y de darle una explicación mitológica: Mardoqueo y Ester serían la pareja divina Marduk e Istar, Amán y Vasti serían la pareja de los dioses elamitas Uman y Mašti (que, por otra parte, actualmente se lee: Parti) y el relato significaría la victoria del dios de la luz contra el dios de



las tinieblas; el reinado de Vasti dura ciento ochenta días, es el invierno, Ester llega al poder con la primavera; la fiesta estaría en conexión con la de año nuevo, en que se echaban las «suertes». Pero no hay nada comparable con la fiesta de los *purîm* en Babilonia, y sólo se aumenta la confusión haciendo intervenir la fiesta (persa y babilónica) de los saceos, que era — o llegó a ser — una fiesta popular en cuyo transcurso señores y servidores, el rey y un súbdito cambiaban los papeles; la historia y el significado de los saceos son demasiado inciertos para aportar aquí la menor luz.

Una comparación más interesante se hace con una historia referida difusamente por Heródoto, *Hist.* 3, 68-79. Después de la muerte de Cambises, el mago Gaumata se había apropiado el poder haciéndose pasar por Esmerdis, hermano de Cambises, al que éste había dado muerte en secreto. El falso Esmerdis fue desenmascarado por cierto Otanes, gracias a la complicidad de su hija, que había entrado en el harén real. Se dio muerte a Gaumata y la cólera del pueblo se volvió contra todos los magos, que fueron exterminados. El recuerdo de este acontecimiento fue celebrado por los persas en una gran fiesta que se denominó la matanza de los magos. Es una historia bastante parecida a la de Ester, y los textos cuneiformes nos garantizan su base histórica al confirmar la existencia de dicho Gaumata y su usurpación. Pero no hablan de la fiesta misma. Sin embargo, de otros textos iranios se puede concluir que tenía cierta relación con la fiesta de año nuevo.

Volviendo a los *purîm*, el color local tan pronunciado del libro de Ester y su concordancia con lo que sabemos de la antigua ciudad de Susa y de las costumbres de la corte de Jerjes (Asuero) inducen a pensar que la fiesta es de origen persa. No obstante, hay que tener en cuenta rasgos babilónicos: los nombres de Mardoqueo = Marduk, de Ester = Istar (a menos que sea el antiguo persa *star-*, «estrella»), especialmente la palabra acádica *pûru* para designar las «suertes» y dar su nombre a la fiesta. Nos vemos inclinados a proponer una solución compleja de los orígenes de la fiesta, que es grandemente hipotética.

Es cierto que la fiesta nació en las comunidades de la diáspora oriental, quizá en la misma Susa. Es probable que conserve el recuerdo de un *pogrom* que los judíos evitaron de una manera que les pareció maravillosa; esto pudo tener lugar en el siglo IV antes de nuestra era. Por otra parte, es bastante claro que la fiesta conserva ciertos rasgos de una fiesta extranjera de año nuevo: los regocijos, los banquetes, los regalos, la noción de un cambio que

lleva consigo una renovación, y es posible que la fiesta judía se constituyera según el modelo de una fiesta persa de principios de año. De Persia se extendería la fiesta primero a Mesopotamia, donde tomaría su matiz babilónico; en particular, recibiría allí el nombre, conforme a las suertes, *pûru*, lo que concordaba con la idea babilónica de la determinación de los destinos al principio del año, lo que podría ser también un ensayo de interpretación por el acádico, del nombre persa del primer mes del año, farvadín. Sólo más tarde entró la fiesta en Palestina: hacia el año 190 a.C. el Eclo, en el elogio de los antepasados, 44-50, no habla de Mardoqueo ni de Ester. La fiesta aparece por primera vez en 2Mac 15,36, como el «día de Mardoqueo», fijado el 14 de adar. El texto hebreo de Ester la llama «los días de los *purîm*», en la adición de Est 9,28.31, y con este nombre, estropeado en φρουραί, «vigilias» o «guardias», se introdujo de Jerusalén en Egipto en 114 a.C., Est 10,3*l*. Aparece luego en Josefo, *Ane.* 11, 6, 13, y entra definitivamente en la historia.

Perdónesenos el terminar con esta fiesta popular, de origen sospechoso, el estudio de las instituciones religiosas del Antiguo Testamento.

# BIBLIOGRAFÍA

## Abreviaturas corrientes

| | |
|---|---|
| AASOR | «Annual of the American Schools of Oriental Research» |
| AFO | «Archiv für Orientforschung» |
| AJSL | «American Journal of Semitic Languages and Literatures» |
| BASOR | «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» |
| BIFAO | «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» (El Cairo) |
| BJPES | «Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society» |
| BJRL | «Bulletin of the John Rylands Library» (Manchester) |
| HTR | «Harvard Theological Review» |
| HUCA | «Hebrew Union College Annual» (Cincinnati) |
| IEJ | «Israel Exploration Journal» |
| JAOS | «Journal of the American Oriental Society» |
| JBL | «Journal of Biblical Literature» |
| JNES | «Journal of Near Eastern Studies» |
| JPOS | «Journal of the Palestine Oriental Society» |
| JQR | «Jewish Quarterly Review» |
| JTS | «Journal of Theological Studies» |
| PEQ | «Palestine Exploration Quarterly» |
| PJB | «Palästinajahrbuch» |
| RB | «Revue Biblique» |
| RHPR | «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» |
| TLZ | «Theologische Literaturzeitung» |
| VT | «Vetus Testamentum» |
| ZA | «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» |
| ZAW | «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» |
| ZDMG | «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» |
| ZDPV | «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» |

### I. Los nómadas y sus supervivencias. La organización tribal

Sobre la organización tribal de los árabes:

F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Gotinga 1852.

W. Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Londres 1885; [3]1903. Reseña muy importante por Th. Nöldeke, en ZDMG, XL, 1886, 148-187.
I. GOLDZIHER, *Das arabische Stämmewesen und der Islam*, en sus *Muhammedanische Studien*, I, Halle 1889, 40-100.
A. JAUSSEN, *Coutumes arabes au pays de Moab*, París 1908; reed. 1948.
A. JAUSSEN, *Coutumes des Fuqara*, en A. JAUSSEN y R. SAVIGNAC, *Mission Archéologique en Arabie*, III, París 1920.
A. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, Nueva York 1928.
T. ASHKENAZI, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, París 1938.
H. CHARLES, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, Damasco 1939.
H. CHARLES, *La sédentarisation entre Euphrate et Balik*, Beirut 1942.
M. VON OPPENHEIM, *Die Beduinen*, Leipzig-Wiesbaden. Van publicados tres volúmenes; el vol. V debe ofrecer un estudio de conjunto, pero el autor ha resumido ya sus puntos de vista en el vol. I, 1939, 22-36. Hay que añadir el estudio de su colaborador, E. BRÄUNLICH, *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, publicado en «Islamica», VI, 1934, 68-111, 182 229.
R. MONTAGNE, *La civilisation du désert*, París 1947.
B. COUROYER, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine*, en RB, LVIII, 1951, 75-91.
J. SONNEN, *Die Beduinen am See Genesareth*, Colonia 1952.

Sobre el nomadismo en el antiguo Oriente:

J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957.
F. GABRIELI y otros, *L'antica società beduina*, Roma 1959.
H. CHARLES, art. *Nomadisme*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento VI, 1959, 541-550.

Sobre la organización tribal en Israel:

A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Estrasburgo 1937, cap. I: *La solidarité familiale et tribale*.
J. VAN DER PLOEG, *Sociale groepeeringen in het oude Israel*, en «Jaarbericht Ex Oriente Lux» VIII, 1942, 646-650.
C. UMHAU WOLF, *Terminology of Israel's Tribal Organisation*, en JBL, LXV, 1946, 45-49.
S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus*, Lund 1946.
R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB, LVI, 1949, 5-19.

Sobre el sistema de las doce tribus de Israel:

B. LUTHER, *Die israelitischen Stämme*, en ZAW, XXI, 1901, 1-76.
ED. MEYER y B. LUTHER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906.
Sobre todo, M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.



Sobre la guerra:

P. HUMBERT, *La Terou'ab. Analyse d'un rite biblique*, Neuchatel 1946.
G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zurich 1951.

Sobre el derecho de asilo:

QUATREMÈRE, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, en *Mémoires de l'Institut Royal, Académie des Inscriptions et Belles-Letres*, XV, 2, París 1845, 307-348.
M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament*, Halle 1930
N. M. NIKOLSKY, *Das Asylrecht in Israel*, en ZAW, XLVIII, 1930, 146-175.

Sobre la venganza de la sangre:

O. PROCKSCH, *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig 1899.
H. LAMMENS, *Le caractère religieux du târ ou vendetta chez les Arabes préislamiques*, en BIFAO, XXVI, 1926, 83-127.
E. MERZ, *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig 1916.

Sobre el «ideal nómada» del Antiguo Testamento:

La expresión proviene de K. BUDDE, *Das nomadische Ideal im Alten Testament*, en «Preussische Jahrbücher», 1896; del mismo, *Die Religion des Volkes Israel*, Giessen 1899, 112 s. Con frecuencia se ha vuelto sobre la idea:

P. HUMBERT, *Osée le prophète bédouin*, en RHPR, I, 1921, 97-118.
P. HUMBERT, *La logique de la perspective nomade chez Osée*, en *Festchrift Marti*, Giessen 1925, 158-166.
A. CAUSSE, *Les «pauvres d'Israël»*, Estrasburgo 1922, cap. V: *Les prophètes du VIIIe siècle et l'idéal patriarcal*.
J. W. FLIGHT, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament*, en JBL, XLII, 1923, 158-226.
S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus*, Lund 1946.

Sobre los rekabitas:

Fuera de los artículos de diccionarios, un solo trabajo de conjunto, algo antiguo e insuficiente:

L. GAUTIER, *A propos des Rékabites*, en *Études sur la religion d'Israël*, Lausana 1927, 104-129.
S. TALMON, *1 Ch 2 55*, en «Eretz-Israel», V, 1958 (volumen Mazar), 111-113 (en hebreo con un resumen en inglés).
S. TALMON, *1 Ch 11 55*, en IEJ, X, 1960, 174-180.

## II. Instituciones familiares

### I. La familia

Sobre el tipo de la familia israelita, y generalidades:

W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, Londres 1885; ²1903.
V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, en HUCA, IV, 1927, 207-405; V, 1928, 261-297.
P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, en ZA, XLI, 1933, 1-89.
C. H. Gordon, *Fatriarchy in the Old Testament*, en JBL, LIV, 1935, 223-231.
J. Henninger, *Die Familia bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, en «Internationales Archiv für Ethnologie», XLII, 1943, 1-188.
J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I-II, Londres, reed. 1946, 46-60.
I. Mendelsohn, *The Family in the Ancient Near East*, en «Biblical Archaeologist», XI, 1948, 24-40.
R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, Nueva York 1959.

Sobre la evolución de las costumbres familiares:

A. Causse, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'Ancien Israël*, en RHPR, X, 1930, 24-60.
A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Estrasburgo 1937, cap. II: *L'évolution politique et culturelle et la désintégration des anciens groupes.*

### II. El matrimonio

Sobre el matrimonio en general:

J. Neubauer, *Beiträge zur Geschichte des bibl.-talmudischen Eheschliessungsrechts (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, XXIX-XXXIV), Leipzig 1919-1920.
S. Bialoblocki, *Materialen zum islamischen und jüdischen Eherecht*, Giessen 1928.
H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestine Village*, I-II, Helsingfors 1931-1935.
R. Dussaud, *Le «mohar» israélite*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1935, 142-151.
G. R. Driver y J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935, 126-271.
M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, New Haven 1938.
L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge Mass., 1942.
E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, Londres 1944.
A. Gelin, *Le passage de la polygamie à la monogamie*, en *Mélanges Podechard*, Lyón 1945, 135-146.



W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*, en RB, LVII, 1950, 92-109.
P. Koschaker, *Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten*, en «Archiv Orientální», XVIII, III, 1950 *(Festschrift Hrozný)*, 210-296.
G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, III, Oxford 1952, 245-324.
D. R. Mace, *Hebrew Marriage*, Londres 1953.
J. J. Rabinowitz, *Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources*, en HTR, XLVI, 1933, 91-97.
W. Kornfeld, *Marriage dans l'Ancien Testament*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, París 1954, 905-926.
A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Londres 1954.
C. Wiéner, *Jérémie II, 2, «Fiançailles» ou «épousailles»?*, en «Recherches de Science Religieuse», XLIV, 1956, 403-407.
E. Volterra, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici*, en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Roma 1956, 586-600.
R. Yaron, *On divorce in Old Testament Times*, en «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», VI, 1957, 77 s.
R. Yaron, *Aramaic Marriage Contracts from Elephantine*, en «Journal of Semitic Studies», III, 1958, 1-39.
S. Lowy, *The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times*, en «Journal of Jewish Studies», IX, 1958, 115-138.
J. J. Rabinowitz, *The «Great Sin» in Ancient Egyptian Marriage Contracts*, en JNES, XVIII, 1959, 73.
R. Yaron, *Aramaic Marriage Contracts: Corrigenda and Addenda*, en «Journal of Semitic Studies», V, 1960, 66-70.
W. L. Moran, *The Scandal of the «Great Sin» at Ugarit*, en JNES, XVIII, 1959, 280-281.

Sobre la *tirḫatu* asirobabilónica:

E. A. Speiser, *New Kirkuk Documents Relating to Family Laws*, en AASOR, X, 1930, sobre todo 23 s.
P. van der Meer, *Tirḫatu*, en «Revue d'Assyriologie», XXXI, 1934, 121-123.
C. H. Gordon, *The Status of Women as Reflected in the Nuzi Tablets*, en ZA, XLIII, 1936, 146-169, sobre todo 157-158.

Sobre el matrimonio *beena:*

J. Morgenstern, *Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications*, en ZAW, N.F. VI, 1929, 91-110; VIII, 1931, 46-58.

Sobre el matrimonio de Sansón:

A. Jausen, *Le ẓôḡ musarrib*, en RB, XIX, 1910, 237-249.
A. van Selms, *The Best Man and Bride*, en JNES, IX, 1950, 65-75.

Sobre los matrimonios de Jacob:

C. H. GORDON, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets*, en BASOR, *66*, 1937, 25-27.
M. BURROWS, *The Complaint of Laban's Daughters*, en JAOS, LVII, 1937, 259-276.

Sobre el levirato:

J. SCHEFTELOWITZ, *Die Leviratsehe*, en «Archiv für Religionswissenschaft», XXXIV, 1925, 524-546.
P. CRUVEILHIER, *La lévirat chez les hébreux et chez les assyriens*, en RB, XXXIV, 1925, 524-546.
K. H. RENGSTORF, *Die Mishna, Traktat Jebamot*, Giessen 1929, con introducción histórica y comentario.
P. KOSCHAKER, *Zum Levirat nach hethitischem Recht*, en «Revue hittite et asianique», II, 1933, 77-89.
J. MITTELMANN, *Der altisraelitische Levirat*, Leipzig 1934.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935, 240-250.
M. BURROWS, *Levirate Marriage in Israel*, JBL, LIX, 1940, 23-33.
M. BURROWS, *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage*, BASOR, *77*, 1940, 2-15.
M. BURROWS, *The Marriage of Booz and Ruth*, en JBL, LIX, 1940, 445-454.
H. H. ROWLEY, *The Marriage of Ruth, en* HTR, XL, 1947, 77-79, vuelto a tratar en *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Londres 1952, 161-186.
A. F. PUUKKO, *Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetze*, en «Archiv Orientální», XVII, II, 1949 *(Festschrift Hrozný)*, 296-299.
M. TSEVAT, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and in Israel*, en «Journal of Semitic Studies», III, 1958, 237-243.

Sobre los impedimentos del matrimonio:

W. KORNFELD, *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Viena 1952, 89-134.
K. ELLIGER, *Das Gesetz Leviticus 18*, en ZAW, LXVII, 1955, 1-25.

## III. La situación de la mujer

M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahve-Religion und Kult*, Leipzig 1918.
G. BEER, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum*, Tubinga 1919.
J. DÖLLER, *Das Weib im Alten Testament*, Munster de Westfalia 1920.
P. CRUVEILHIER, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes*, en RB, XXXVI, 1927, 350-376.
E. M. MACDONALD, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes*, Toronto 1931.
J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954, 69-114.



## IV. Los hijos

Sobre la estima de los hijos, y generalidades:

A. MARGOLIUS, *Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum*, Berlín 1936.
H. GRANQVIST, *Child Problems among the Arabs*, Helsingfors 1950.

Sobre el nacimiento:

H. GRANQVIST, *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors 1947.

Sobre el nombre:

G. B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londres 1896.
M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

Sobre la circuncisión:

Ningún trabajo útil fuera de los artículos de diccionarios. Los más recientes, con bibliografía: *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart, 1954, 159-169; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, Stuttgart 1955, 72-80. El estudio de F. SIERKSMA, *Quelques remarques sur la circoncision en Israël*, en «Oudtestamentische Studiën», IX, 1951, 136-169 es muy arbitrario.

Sobre la educación:

La obra fundamental es la de L. DÜRR, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im Antiken Orient (Mitteilungen der vorderasiatich-ägyptischen Gesellschaft*, XXXVI, 2), Leipzig 1932.
J. HAMPEL, *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung*, en *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift Eissfeldt), Berlín 1958, 63-81.

Sobre el derecho de primogenitura:

I. MENDELSOHN, *On the Preferential Status of the Eldest Son*, en BASOR, 156, dic. 1959, 38-40.

Sobre la adopción:

L. KÖHLER, *Die Adoptionsform von Rt 4, 16*, en ZAW, XXIX, 1909, 312-314.
M. DAVID, *Die Adoption im altbabylonischen Recht*, Leipzig 1927.
S. FEIGIN, *Some Cases of Adoption in Israel*, en JBL, L, 1931, 186-200.
E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, París 1938.
W. H. ROSSELL, *New Testament Adoption — Graeco-Roman or Semitic?*, en JBL, LXXI, 1959, 233-234.
M. DAVID, *Adoptie in het oude Israel*, en Meddelingen d. kon. Nederl. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterek., 18, 4, 1955.
S. KARDIMON, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarches*, en «Journal of Semitic Studies», III, 1958, 123-126.

### V. Sucesión y herencia

M. TSCHERNOWITZ, *The Inheritance of Illegitimate Children According to Jewish Law*, en *Jewish Studies in Memory of Isaac Abrahams*, Nueva York 1927, 402-415.
E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, Londres 1944, 259-265.
J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, Londres ²1946, 89-96.

### VI. La muerte y los ritos fúnebres

H. J. ELHORST, *Die israelitischen Trauerriten*, Giessen 1914.
S. H. JAHNOW, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, Giessen 1923.
G. QUELL, *Die Auffassung des Todes im Israel*, Leipzig 1925.
P. HEINISCH, *Die Trauergebrauche bei den Israeliten*, Munster de Westfalia 1931.
P. HEINISCH, *Die Totenklage im Alten Testament*, Munster de Westfalia 1931.
B. ALFRINK, *L'expression «shâkab 'im ăbôtâw»*, en «Oudtestamentische Studiën», II, 1943, 106-118.
B. ALFRINK, *L'expression «néěšap él-'ammâw»*, en «Oudtestamentische Studiën», V, 1948, 118-131.
W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, en *Volume du Congrès. Strasbourg 1956* (suplemento a VT, IV), 1957, 242-258.

## III. INSTITUCIONES CIVILES

### I. Cuestiones de demografía

Estas cuestiones, por falta de elementos, han sido poco estudiadas. En las publicaciones siguientes se hallarán informes incidentales y soluciones variadas:

F. BUHL, *La société israélite d'après l'Ancien Testament*, París 1904, 83-89.
W. F. ALBRIGHT, en JPOS, V, 1925, 20-25.
M. LURJE, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche*, Giessen 1927, 35-41.
R. ZIMMERMAN, *Bevölkerungsdichte und Heereszahlen im Alt-Palästina*, en «Klio», XXI, 1927, 340-343.
S. W. BARON, *La population israélite sous les rois* (en hebreo), en *Abhandlungen zur Erinnerung an H. P. Chajes*, 1932, 76-136.
J. W. CROWFOOT, *The Buildings of Samaria*, Londres 1942, 2 y 4.
W. F. ALBRIGHT, *The Excavations of Tell Beit Mirsim*, II (AASOR, XXI-XXII, 1941-1943), 39.
A. UNGNAD, *Die Zahl der von Sanherib deportierten Judäer*, en ZAW, LIX, 1942-1943, 199-202.
J. JERFMIAS, *Die Einwohnerzahl zur Zeit Jesu*, en ZDPV, LXVI, 1943, 24-31.



A. LUCAS, *The Number of Israelites at the Exodus*, en PEQ, 1944, 164-168.
W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period*, Pittsburgh 1950, ²1955, 59-60, n. 75.
S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, I, I, Nueva York ²1952, 64 y 320-321, n. 2.
G. E. MENDENHALL, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, en JBL, LXXVII, 1958, 52-66.

### II. Las clases de la población libre

Sobre los notables:

J. VAN DER PLOEG, *Le sens de gibbôr ḥail*, en RB, L, 1941 (= *Vivre et Penser*, II), 120-125.
C. U. WOLF, *Traces of Primitive Democracy in Israel*, en JNES, VI, 1947, 98-108.
J. VAN DER PLOEG, *Le chefs du peuple d'Israël et leurs noms*, en RB, LVII, 1950, 40-61.
J. VAN DER PLOEG, *Les «nobles israélites»*, en «Oudtestamentische Studiën», IX, 1951, 49-64.
W. MCKANE, *The «gibbôr Rayil» in the Israelite Community*, en «Transactions of the Glasgow University Oriental Society», XVII, 1957-58 (1959) 28-37.
E. NEUFELD, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel*, en HUCA, XXXI, 1960, 31-53.

Sobre el «pueblo del país»:

M. SULZBERGER, *Am ha-aretz, the Ancient Hebrew Parliament*, Filadelfia 1909.
E. KLAMROTH, *Die jüdischen Exulante in Babylonien*, Leipzig 1912, *excursus*, 99-101.
M. SULZBERGER, *The Polity of the Ancient Hebrews*, en JQR, n.s. III, 1912-1913, 1-81.
N. SLOUSCH, *Representative Government among the Hebrews and Phoenicians*, en JQR, n.s. IV, 1913-1914, 303-310.
E. GILLISCHEWSKI, *Der Ausdruck 'am haareṣ im Alten Testament*, en ZAW, XL, 1922, 137-142.
S. DAICHES, *The Meaning of am ha-aretz in the Old Testament*, en JTS, XXX, 1929, 245-249.
S. ZEITLIN, *The Am haarez*, en JQR, n.s. XXIII, 1932-1933, 45-61.
L. ROST, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament*, en *Festschrift Procksch*, Leipzig 1934, 125-148.
R. GORDIS, *Sectional Rivalry in the Kingdom of Juda*, en JQR, n.s. XXV, 1934-1935, 237-259.
P. LEMAIRE, *Crise et effondrement de la monarchie davidique*, en RB, XLV, 1936, 161-183.
E. WÜRTHWEIN, *Der 'amm ha'rez im Alten Testament*, Stuttgart 1936.
I. D. AMUSSIN, *Le «Peuple du Pays»* (en ruso), en *Vestnik Drevnej Istorii*,

1955, 2, 14-36 Resumen alemán en «Bibliotheca Classica Orientalis» (Berlín), I, 1956, 73-75
L A SNIJDERS, *Het «Volk des Lands» in Juda* en «Nederlands Theologisch Tijdschrift», XII, 1857 58, 241-256

Sobre los ricos y los pobres La cuestión se ha estudiado sobre todo en el aspecto religioso En particular

A KUSCHKE, *Arm und Reich im Alten Testament, mit besonderer Berucksichtung der nachexilischen Zeit*, en ZAW LVII, 1939 31-57
J VAN DER PLOEG, *Les pauvres d Israel et leur piete*, en «Oudtestamentische Studien», VII, 1950, 236-270
A GELIN, *Les pauvres de Yahve*, Paris 1953, con bibliografía crítica
C VAN LEEUWEN, *Le developpement du sens social en Israel avant l ere chretienne*, Assen 1955

Sobre los extranjeros residentes

A BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Leipzig 1896, 27-50
M SULZBERGER, *Status of Labor in Ancient Israel*, en JQR, n s XIII, 1922 1923, 397-459
M WEBER, *Das Antike Judentum*, Tubinga ²1923, 38-42
J VAN DER PLOEG, *Sociale groepeeringen in het Oude Israel*, en «Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelshap», VII, 1942, 642-646
J PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, I II, Londres ²1946, 39-43
E MARMORSTEIN, *The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land*, en PEQ, 1953, 111-117

Sobre los asalariados

K FUCHS, *Die alttestamentliche Arbeitergesetzgebung im Vergleich zu CH, zum altassyrischen und hettitischen Recht*, tesis doctoral, Heidelberg 1935
W LAUTERBACH, *Der Arbeiter in Recht und Rechtspraxis des Alten Testament und des Alten Orients*, tesis doctoral, Heidelberg 1935
W BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart ²1956, 88-96.

Sobre los artesanos

I MENDELSOHN, *Gilds in Babylonia and Assyria*, en JPOS, LX, 1940, 68-72
I MENDELSOHN, *Guilds in Ancient Palestine*, en BASOR, *80*, 1940, 17-21

Sobre los comerciantes

W F LEEMANS, *The Old Babylonian Merchant* («Studia et Documenta ad jura Orientis pertinentia» III), Leiden 1950
C H GORDON, *Abraham and the Merchants of Ur*, en JNES, XVII, 1958, 28-31



## III Los esclavos

Generalidades

P HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient*, en «Studia Catholica», XI, 1934-1935 201-218
I MENDELSOHN *Slavery in the Ancient Near East*, Nueva York 1949
R NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma 1954, bibliografía antigua pp XIX-XXI exposicion, pp 135-157

Sobre la esclavitud en los países vecinos

A BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, El Cairo 1952
G R DRIVER y J C MILES, *The Babylonian Laws*, I, Oxford 1952, sobre todo 105-108 221-230, 478-490
J KLIMA, *Einige Bemerkungen zum Sklavenrecht nach den vorhammurapischen Gesetzesfragmenten*, en «Archiv Orientální», XXI, 1933, 143-151
I MENDELSOHN, *On Slavery in Alalakh*, en IEJ, V, 1955, 65-72

Sobre los esclavos israelitas

I MENDELSOHN, *The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and in the Law of Ex 21, 7-11*, en JAOS, LV, 1935, 190 195
H M WEIL, *Gage et cautionnement dans la Bible*, en «Archives de l'Histoire du Droit Oriental», II, 1938, 68 pp
R SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo (Suiza) 1946, 68-106

Sobre el esclavo «hebreo»

A ALT, *Die Ursprunge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934, 19-23 = «Kleine Schriften», I, Munich 1953, 291-294
A JEPSEN, *Die «Hebraer» und ihr Recht*, en AFO, XV, 1945-1951, 55-68

Sobre el rapto

A ALT, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, en «Kleine Schriften», I, Munich 1953, 333-340

Sobre el *yelid baty*

F WILLESEN, *The Yálid in Hebrew Society*, en «Studia Theologica», XII, 1958, 192-210

Sobre la manumisión

M DAVID, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, en «Oudtestamentische Studien», V, 1948, 63-79
Z W FALK, *The Deeds of Manumission in Elephantine*, en «Journal of Jewish Studies», V, 1954, 114 117

Sobre el *hofši*

I MENDELSOHN, *The Canaanite Term for «Free Proletarian»*, en BASOR, *83*, 1941, 36-39
E R LACHEMAN, *Note on the World ḫupšu at Nuzi*, en BASOR, *86*, 1942, 36-37
J GRAY, *Feudalism in Ugarit and Early Israel*, en ZAW, LXIV, 1952 49-55
I MENDELSOHN, *New Light on the ḫupšu*, en BASOR, *139*, 1955, 9-11

Sobre los esclavos públicos

A BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Leipzig 1896, 50-53
I MENDELSOHN, *State Slavery in Ancient Israel*, en BASOR, *85*, 1942, 14-17 Vuelto a tratar mas ampliamente en *Slavery in the Ancient Near East*, Nueva York 1949, 92-106

## IV La concepcion del Estado

K GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorder-orientalischen Umwelt (Der Alte Orient*, XXVIII, 3/4) Leipzig 1929
A ALT, *Die Staatbildung der Israeliten in Palastina* Reformations-programm der Universitat Leipzig 1930 = «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 1-65
M NOTH, *Das System der Zwolf Stamme Israels*, Stuttgart 1930
C R NORTH, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, en AJSL, XLVIII, 1931-1932 1-19
A ALT, *Das Grossreich Davids*, en TLZ, LXXV, 1950, 213-220 = «Kleine Schriften», II, 66-75
M NOTH, *Gott, Konig, Volk im Alten Testament*, en «Zeitschrift fur Theologie und Kirche», XLVII, 1950 157-191
A ALT, *Das Konigtum in den Reichen Israel und Juda*, en VT, I, 1951, 2 22 = «Kleine Schriften», II 116 134
K GALLING, *Das Konigsgesetz im Deuteronomium* en TLZ, LXXVI 1951, 133-138
H J KRAUS, *Prophetie und Politik* Munich 1952
A ALT, *Der Stadtstaat Samaria* (Berichte uber die Verhandlungen der sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig Phil.-hist Klasse, 101 5), Berlin 1954
I MENDELSOHN *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit* en BASOR, *143*, 1956, 17-22
G FOHRER, *Der Vertrag Zwischen Konig und Volk in Israel*, en ZAW, LXXI 1959 1-22

## V La persona del rey

Sobre los paralelos orientales en general

K F EULER, *Konigtum und Gotterwelt in den altaramaischen Inschriften Nordsyriens* en ZAW LVI 1938 272-313



R LABAT, *Le caractère religieux de la royaute assyro-babylonienne*, Paris 1939
I ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala 1943
H FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948
T FISH, *Some Aspects of Kingship in the Sumerian City and Kingdom of Ur*, en BJRL, XXXIV, 1951-1952, 37-43
J RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie meridionale avant l'Islam*, Lovaina 1951
J GRAY, *Canaanite Kingship in Theory and Practice*, en VT, II, 1952, 193-220
*Authority and Law in the Ancient Orient*, suplemento 17 a JAOS, 1954
J A WILSON (Egipto), E A SPEISER (Mesopotamia), H G GUTERBOCH (hititas), I MENDELSOHN (Canaán e Israel)
E I J ROSENTHAL, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy*, en «Journal of Jewish Studies», IX, 1958, 1-18
S H HOOKE (editor), *Myth, Ritual and Kingship Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East, and in Israel*, 1958
G W ALSTROM, *Psalm 89 Eine Liturgie ans dans Ritual des Leidenden Konig*, Lund 1959
A GARDINER, *The Baptism of Pharao*, en «Journal of Egyptian Archaeology», XXXVI, 1950, 3-12

Sobre el caracter religioso del rey, en general

S MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*, Cristianía 1922
C R NORTH, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, en ZAW, L, 1932, 8-38
S H HOOKE (editor), *Myth and Ritual Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, Londres 1933
S MOWINCKEL, *Urmensch und «Konigsideologie»*, en «Studia Theologica» (Lund), II, 1948, 71-89
A BENTZEN, *King Ideology — «Urmensch» — «Troonsbestigingsfeest»*, en «Studia Theologica» (Lund), III, 1950, 143-157
A R JOHNSON, *Divine Kingship and the Old Testament*, en «Expository Time», LXII, 1950, 36-42
M NOTH, *Gott, Konig, Volk im Alten Testament*, en «Zeitschrift fur Theologie und Kirche», XLVII, 1950, 157-191 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1956, 188-229
J DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royaute israélite L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954
G WIDENGREN, *Sakrales Konigtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart 1955
A R JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955
S. MOWINCKEL, *He that Cometh* (traducción inglesa), Oxford 1956, sobre todo pp 21-95

S. MOWINCKEL, *General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom*, en *The sacral Kingship* (suplemento IV a «Numen»), Leiden 1959, 285-293.
G. W. ALSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie ans dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959.
K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament* (supl. VIII a VT), Leiden 1961.

Sobre los ritos de la coronación:

K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928.
K. F. MÜLLER, *Das assyrische Ritual. I. Texte zum assyrischen Königsritual (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, XLI, 3), Leipzig 1937.
G. VON RAD, *Das judaische Königsritual*, en TLZ, LXXII, 1947, 211-216.
P. A. H. DE BOER, «*Vive le roi*», en VT, V, 1955, 225-231.
J. MORGENSTERN, *David and Jonathan*, en JBL, LXXVIII, 1959, 322-325.
Z. W. FALK, *Forms of Testimony*, en VT, XI, 1961, 80-81 (sobre *édût*).
M. NOTH, *Amt und Berugung im Alten Testament*, Bonn 1958.
E. COTHENET, art. *Onction* en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento VI, 1959, 701-732.

Sobre los nombres de coronación:

A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Royal Names among the Hebrews*, en JBL, LXVII, 1948, 13-26.
A. ALT, *Jesaja 8, 23-9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 29-49.
I. GELB, *The Double Name of Hittite Kings*, en «Rocznyk Orientalistyczny», Cracovia, XVII, 1953 (*Mémorial T. Kowalsky*), 146-154.
L. M. VON PÁKOZDY, *'Elhanan, der frühere Name Davids?*, en ZAW, LXVII, 1956, 257-259.
R. BORGER, *Mesopotamien in den Jahren 629-621 v. Chr.*, en «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», LV, 1959, 62-76 (sobre Assurbanipal = Kandalanu).
S. MORENZ, *Aegyptische und davididische Königstitulatur*, en «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», LXXIX, 1954, 73-74.
H. CAZELLES, *La titulature du roi David*, en Mélanges bibliques A. Robert, 1957, 131-136.

Sobre los salmos de entronización:

L. DÜRR, *Psalm 110 im Lichte der neueren alttestamentlischen Forschung*, Munster de Westfalia 1929.
G. VON RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, en ZAW, LVIII, 1940-1941, 216-222.
G. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrale Kungedömet i Israel*, Upsala 1941.
A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich 1948, sobre todo pp. 11-32.



R. MURPHY, *A Study of Psalm 72*, Washington 1948.
A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps 2*, en «Recherches de Science Religieuse», XXXIX, 88-98.
J. DE FRAINE, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2, 7?* en «Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie (Lovaina y Maastricht), XVI, 1955, 349-356.
J. COPPENS, *La portée messianique du Ps CX*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXXII, 1956, 5-23.
J. DE SAVIGNAC, *Théologie pharaonique et messianisme d'Israël*, en VT, VII, 1957, 82-90.
M. BIČ, *Das erste Buch des Psalters, eine Thronbesteigungsfestliturgie*, en *The sacral Kingship* (suplemento IV a «Numen»), Leiden 1959, 316-332.
J. COPPENS, *Les apports du Psaume CX (Vulgate CIX) à l'idéologie royale israélite*, ibid., 333-348.
R. PRESS, *Jahwe und seine Gesalbten (Ps. 2)*, en «Theologische Zeitschrift», XIII, 1957, 321-334.
H. J. STOEBE, *Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1. Sam. 21*, en Festschrift. F. Baumgärtel, Erlangen 1959, 175-191.

Sobre el rey salvador:

G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (King and Saviour* IV), Upsala 1951.
R. MEYER, *Der Erlöserkönig des Alten Testaments*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», III, 1952, 221-243, 367-384.
J. L. MCKENZIE, *Royal Messianism*, en «Catholic Biblical Quarterly», XIX, 1957, 25-52.

Sobre el sacerdocio del rey:

A. R. JONHSON, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S. H. HOOKE, *The Labyrinth*, Londres 1935, 73-111.
J. MORGENSTERN, *A Chapter in the History of the High Priesthood*, en AJSL, LV, 1938, 5-13.
H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 461-472.
J. DE FRAINE, *Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israël?*, en *Sacra Pagina*, I, Gembloux 1959, 537-547.
H. J. KRAUS, *Königtum und Kultus in Jerusalem*, excursus 6 de sus *Psalmen*, II, Neukirche Kreis 1960, 879-883.

## VI. La casa del rey

Sólo podemos señalar estudios especiales sobre algunas cuestiones particulares.

Sobre el harén:

E. WEIDNER, *Hof- und Harems-Erlasse assyrischen Könige*, en *AFO*, XVIII, 1956, 257-293.

M. TSEVAT, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel*, en «Journal of Semitic Studies», III, 1958, 237-243.

Sobre la Gran Señora:

A. KAMPMANN, *Tawannanaš, de Titel der hethietische Koningin*, en «Jaarberich Ex Oriente Lux», II, n.os 6-8, 1940, 432-442.
A. CAQUOT, *La déesse Shegal*, en «Semitica», IV, 1951-1952, 55-58.
H. LEWY, *Nitokris-Naqî'a*, en JNES, XI, 1952, 264-286.
G. MOLIN, *Die Stellung der Gebira im Staate Juda*, en «Theologische Zeitschrift», X, 1954, 161-175.
C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, en «Anatolian Studies», VIII, 1958, 35-92.
H. DONNER, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament*, en Festschrift J. Friedrich, Heidelberg 1959, 105-145.

Sobre el «hijo del rey»:

H. GAUTHIER, *Les «Fils royaux de Koush»*, en *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXIX, 1920, 178-237.
S. YEIVIN, art. *ben hammèlèk*, en *Encyclopaedia Biblica* (en hebreo), Jerusalén III, 1954, 160.

Sobre los «servidores» del rey:

W. F. ALBRIGHT, *The Seal of Eliakim and the Latest Preëxilic History of Juda*, en JBL, LI, 1932, 77-106, sobre todo 79-80.
A. BERGMAN, *Two Hebrew Seals of the Ebed Class*, en JBL, LV, 1936, 221-226.

Sobre el *sarîs*:

E. VON SCHULER, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte* (AFO, Beihefte 10), 1957.

Sobre el escudero:

E. KLAUBER, *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit (Leipziger Semitische Studien*, V, 3), Leipzig 1910, 111-115: *Der šalšu*.
A. GOETZE, *Hittite Courtiers and their Titles*, en «Revue Hittite et Asianique», XII, fasc. 54, 1952, 1-7.

Sobre el «familiar» del rey:

R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, en RB, XLVIII, 1939, 403-405.
A. VAN SELMS, *The Origin of the Title «the King's Friend»*, en JNES, XVI, 1957, 118-123.

Sobre el patrimonio real:

M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*, en ZDPV, L, 1927, 211-244; cf. PJB, XXVIII, 1932, 60-61.



W. F. ALBRIGHT, incidentalmente en JPOS, XI, 1931, 249; JBL, LI, 1932, 82-84.
E. SELLIN, *Die palästinischen Krughenkel mit den Königsstempeln*, en ZDPV, LXVI, 1943, 216-232.
A. ALT, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en «Kleine Schriften», III, Munich 1959, 248-372.

## VII. Los grandes oficiales del rey

E. KLAUBER, *Assyrisches Beamtentum nach den Briefen aus der Sargonidenzeit (Leipziger Semitische Studien*, V, 3), Leipzig 1910.
K. GALLING, *Die Halle des Schreibers*, en PJB, XXVII, 1931, 51-57.
H. KEES, *Kulturgeschichte des Alten Orients*, I, *Aegypten (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, Munich 1933, 185-218.
R. DE VAUX, *Le sceau de Godolias, maître du palais*, en RB, XLV, 1936, 96-102.
R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, en RB, XLVIII, 1939, 394-405.
J. BEGRICH, *Sopher und Mazkir. Ein Beitrag zur inneren Geschichte des davidisch-salomonischen Grossreiches und des Königreiches Juda*, en ZAW, LVIII, 1940-1941, 1-29.
B. MAISLER, *Le scribe de David et le problème des grands officiers dans l'ancien royaume d'Israël* (en hebreo), en BJPES, XIII, 1946-1947, 105-114.
N. AVIGAD, *The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village*, en IEJ, III, 1953, 137-152.
A. ALT, *Hohe Beamten in Ugarit*, en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dedicata*, Copenhague 1953, 1-11.
J. R. KUPPER, *Bḫadi-lim, préfet du Palais de Mari*, en *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morale et Politique de l'Académie Royale de Belgique*, 5.ª serie, XL, 1954, 572-587
H. J. KATZENSTEIN, *The House of Eliakim, a Family of Royal Stewards*, en «Eretz-Israel», V, 1958 (volumen Mazar), 108-110 (en hebreo con resumen en inglés)
H. J. KATZENSTEIN, *The Royal Steward*, en IEJ, X, 1960, 149-154.

## VIII. La administración del reino

Sobre las prefecturas de Salomón:

A. ALT, *Israels Gaue unter Salomo* en *Alttestamentliche Studien R. Kittel... dargebracht*, Leipzig 1913, 1-19 = «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 76-89.
W. F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Juda*, en JPOS, V, 1925, 17-54.
R. P. DOUGHERTY, *Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System*, en AASOR, V, 19295, 23-46.

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, 79-83.
F. PUZO, *La segunda prefectura salomónica*, en «Estudios Bíblicos», VII, 1949, 43-73.
A. ALT, *Menschen ohne Namen*, en «Archiv Orientální», XVIII, 1-2, 1950, 9-24.

Sobre los distritos de Judá:

A. ALT, *Judas Gaue unter Josia*, en PJB, XXI, 1925, 100-116 = «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 276-288.
S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19*, Oslo 1946.
F. M. CROSS y G. E. WRIGHT, *The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Juda*, en JBL, LXXV, 1956, 202-226.
Z. KLAI-KLEINMANN, *The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan*, en VT, VII, 1958, 134-160.
Y. AHARONI, *The Province-List of Judah*, en VT, IX, 1959, 225-246.

Sobre los distritos de Israel:

A. ALT, *Eine galiläische Ortsliste in Josua 19*, en ZAW, XLV, 1927, 59-81.
M. NOTH, *Studien zur Geschichte der historisch-geographischen Dokumente des Josuabuches*, en ZDPV, LVIII, 1935, 185-255, sobre todo 215-230.

Sobre los cantones de Samaría:

W. F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Juda*, en JPOS, V, 1925, 17-24, sobre todo 38-43.
M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*, en ZDPV, L, 1927, 211-244, sobre todo 230-240.
M. NOTH, *Der Beitrag der samaritischen Ostraka zur Lösung topographischen Fragen*, en PJB, XXVIII, 1932, 54-67.
F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, 95-97.
B. MAISLER, *The Historical Background of the Samaria Ostraka*, en JPOS, XXI, 1948, 117-133.
S. MOSCATI, *L'épigrafia ebraica antica 1935-1950*, Roma 1951, 27-31.

Sobre la administración local, para comparar:

F. Charles JEAN, *Les lettres de Ḫammurapi à Sin-Idinnam*, París 1913.
J. R. KUPPER, *Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari*, en «Revue d'Assyriologie», XLI, 1947, 149-183.
J. R. KUPPER, *Correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Tirqa (Archives Royales de Mari*, III), París 1950.

## IX. Hacienda y obras públicas

Ningún estudio especial. Se hallarán elementos en los estudios siguientes:

F. BUHL, *La société israélité d'après l'Ancien Testament*, París 1904, 185-194.
A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, Gotinga 1919, 181-184.



J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, III,-IV², Londres 1947, 66-71.
I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East*, Nueva York 1949, 97-99 y la larga nota en pp. 149-150.
H. CAZELLES, *La dîme israélite et les textes de Ras Shamra*, en VT, I, 1951, 131-134.
J. NOUGAYROL, *Le palais royal d'Ugarit*, III, *Textes accadiens et hourrites...*, París 1955, índice s.v. «Franchises et Exemptions», «Recettes fiscales», «Services et corvées».
I. MENDELSOHN, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*, en BASOR, *143*, 1956, 17-22.
Y. AHARONI, *Hebrew Jar-Stamps from Ramat Rahel*, en «Eretz-Israel», VI, 1960, 56-60 (en hebreo con resumen en inglés).

## X. Derecho y justicia

Generalidades:

M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft), Halle 1940 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1957, 9-141.
G. ÖSTBORN, *Tôrah in Old Testament*, Lund 1945.
D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.
J. VAN DER PLOEG, *Studies in Biblical Law*, en «Catholic Biblical Quarterly», XII, 1950, 248-259, 416-427; XIII, 1951, 28-43, 164-171, 296-307.
H. CAZELLES, *Loi Israélite*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, París V, 1952-1953, 497-530.

Sobre las leyes del antiguo Oriente:

G. LANDSBERGER, *Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht*, en *Symbolae... P. Koschaker dedicatae*, Leiden 1939, 219-234.
*Authority and Law in the Ancient Orient*, suplemento 17 a JAOS, 1954: J. A. WILSON (Egipto); E. A. SPEISER (Mesopotamia); H. G. GUTERBOCK (hititas); I. MENDELSOHN (Canaán e Israel).
G. BOYER, *La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental*, en J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit*, III, París 1955, 283-308.
E. SZLECHTER, *Les anciennes codifications en Mésopotamie*, en «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», IV, 1957, 73-92.
J. FRIEDRICH, *Die hethistischen Gesetze*, Leiden 1959.
Los textos más importantes en buena traducción y con bibliografía se hallan reunidos en J. B. PRITCHARD, *Ancien Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton ³1956, 159-198. Otras traducciones recientes con comentario:
E. SZLECHTER, *Le code d'Ur-Nammu*, en «Revue d'Assyriologie», XLIX, 1955, 169-177.
J. P. LETTINGA, *Het sumerische wetbock van Lipitištar, koning van Isin*, en «Jaarbericht Ex Oriente Lux», XII, 1951-1952, 249-263.
E. SZLECHTER, *Le Code de Lipit-Ištar*, en «Revue d'Assyriologie», LI, 1957, 57-82.

A. GOETZE, *The Laws of Eshnunna* (AASOR, XXXI, 1951-1952), 1956.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, Oxford I, 1952; II, 1955.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935.
E. NEUFELD, *The Hittite Laws*, Londres 1951.

Sobre las fuentes del derecho israelita:

A. JIRKU, *Das weltliche Recht im Alten Testament*, Gütersloh 1927.
H. SCHMÖKEL, *Das angewandte Recht im Alten Testament*, Leipzig 1930.
V. KOROŠEC, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig 1931.
E. F. WEIDNER, *Des Staatsvertrag Aššurnirâris VI. von Assyrien mit Mati'ilu von Bît-Agusi*, en AFO, VIII, 1932-1933, 17-34.
M. DAVID, *The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus*, en «Oudtestamentische Studiën», VII, 1950, 149-178.
A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934 = «Kleine Schriften», I, Munich 1953, 278-332.
A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré (stèle III)*, en «Bulletin du Musée de Beyrouth», XII, 1956, 23-41.
J. NOUGAYROL, *Le Palais d'Ugarit*, IV, París 1956.
D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, en «Iraq», XX, 1958, 1-99.
A. DUPONT-SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfiré (stèles I et II)*, en *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 1958.

Sobre las características de la ley israelita:

A. ALT, *Zur Talionsformel*, en ZAW, III, 1934, 303-305 = «Kleine Schriften», I, Munich 1953, 341-344.
J. BEGRICH, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, en ZAW, LX, 1944, 1-11.
B. GEMSER, *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law*, en *Congress Volume Copenhagen*, suplemento I a VT, 1953, 50-66.
M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, en *Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XIII, 1953), Bruselas 1955, 433-444 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1957, 142-154.
G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955. Reimpreso del «Biblical Archaelogist», XVII, 1954, 26-46; 49-76.
F. HORST, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, en «Evangelische Theologie», XVI, 1956, 49-74.
W. ZIMMERLI, *Das Gezetz im Alten Testament*, en TLZ, LXXXV, 1960, 481-498.
A. S. DIAMOND, *An Eye for an Eye*, en «Iraq», XIX, 1957, 151-155.
E. WÜRTHWEIN, *Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament*, en «Zeitschrift für Theologie und Kierche», LV, 1958, 255-270.



Sobre el poder legislativo y judicial del rey:

M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, citado anteriormente, pp. 9-22, 33-39 = *Gesammelte Studien...*, pp. 23-42, 58-67.
M. NOTH, *Das Amt des «Richters Israels»*, en *Festschrift A. Bertholet...*, Tubinga 1950, 404-417.
H. W. HERTZBERG, *Die Kleinen Richter*, en TLZ, LXXIX, 1954, 285-290.
G. WIDENGREN, *King and Covenant*, en «Journal of Semitic Studies» (Manchester), II, 1957, 1-32.

Sobre los tribunales:

A. WALTHER, *Das altbabylonische Gerichtswesen (Leipziger. Semitische Studien*, VI, 4-6), Leipzig 1917.
J. VAN DER PLOEG, *Shapaṭ et Mishpaṭ*, en «Oudtestamentische Studiën», II, 1943, 144-155.
H. LIEBESNY, *The Administration of Justice in Nuzi*, en JAOS, LXIII, 1943, 128-144.
K. PFLÜGER, *The Edict of King Haremhab*, en JNES, V, 1946, 260-268.
W. F. ALBRIGHT, *The Reform of Jehoshaphat*, en *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York 1950, 61-82.
E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, I, *Juristischer Teil*, Glückstadt-Hamburgo ²1951.
L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, Tubinga 1953. Apéndice, pp. 143-171: *Die hebräische Rechtsgemeinde*.
J. VAN DER PLOEG, *Les šôṭerim d'Israël*, en «Oudtestamentische Studiën», X, 1954, 185-196.
W. HELCK, *Das Dekret des Königs Haremheb*, en «Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde», LXXX, 1955, 109-136.
A. FALKENSTEIN, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, N. F. 39), stadt-Hamburgo 1956.
E. SEIDL, *Aegyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit*, Glückstadt-Hamburgo, 1956.
H. KLENGEL, *Zu den «sibûtum» in alt-babylonisher Zeit*, en «Orientalia», XXIX, 1960, 357-375.

Sobre el procedimiento:

L. KÖHLER, *Deuterojesaja stilkritisch untersucht* (Beihefte z. ZAW, 37), Giessen 1923, 110-120.
H. LIEBESNY, *Evidence in Nuzi Legal Procedure*, en JAOS, LXI, 1941, 130-142.
B. GEMSER, *The Rîb-Pattern in Hebrew Mentality*, en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East — Rowley Volume*, suplemento III a VT, 1955, 120-137.
H. B. HUFFMAN, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, en JBL, LXXVIII, 1959, 285-295.
D. DAUBE, *Rechtsgedanken in der Erzählungen des Pentateuchs*, en *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift Eissfeldt), Berlín 1958, 32-41.

Sobre el juicio de Dios:

R. PRESS, *Ordal im alten Israel*, en ZAW, LI, 1933, 121-140, 227-255.
C. H. GORDON, *Elohim in its Reputed Meaning of Rulers, Judges*, en JBL, LIV, 1935, 139-144.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935, 86-106.
G. DOSSIN, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari*, en *Symbolae... P. Koschaker dedicatae*, Leiden 1939, 112-118.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, I, Oxford 1952, 63-65.
G. R. DRIVER y J. C. MILES, *Ordeal by Oath at Nuzi*, en «Iraq», VII, 1940, 132-138.
A. SPEISER, *Nuzi Marginalia*, en «Orientalia», XXV, 1956, 15-23.
G. DOSSIN, *L'ordalie à Mari*, en *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París), 1958, 387-392.
A. E. DRAFFKORN, *Ilâni/Elohim*, en JBL, LXXVI, 1957, 216-224.
F. C. FENSHAM, *New light on Ex 21 6 and 22 7 from the Laws of Eshununna*, en JBL, LXXVIII, 1959, 160-161.

Sobre las penas:

Poca cosa, fuera de las obras generales y los diccionarios:
R. SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique, La contrainte par corps*, Friburgo (Suiza) 1946.
J. GABRIEL, *Die Todesstrafe im Licht des Alten Testaments*, en «Theologische Fragen der Gegenwart», Viena 1952, 69-79.

Sobre las ciudades de refugio:

N. H. NICOLSKY, *Das Asylrecht in Israel*, en ZAW, XLVIII, 1930, 146-175.
M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament*, Halle 1930.
M. DAVID, *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Josue XX*, en «Oudtestamentische Studiën», IX, 1951, 30-48.
B. DINUR, *The Religious Character of the Cities of Refuge and the Ceremony of Admission into them*, en «Eretz-Israel», III, 1954, 135-146 (en hebreo con resumen en inglés).
M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum*, en JBL, LXXVIII, 1959, 125-132.
G. PIDOUX, *Quelques allusions au droit d'asile...* en *Hommage à W. Vischer*, Montpeller 1960, 191-197.

## XI. Economía

Sobre la propiedad inmueble:

G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palätina*, II. *Der Ackerbau*, Gütersloh 1932, 36-46.
R. CLAY, *The Tenure of Land in Babylonia and Assyria*, Londres 1938.
H. LEWY, *The Nuzian Feudal System*, en «Orientalia», XI, 1942, 1-40, 209-250, 297-349.
F. R. STEELE, *Nuzi Real Estate Transactions*, New Haven 1943.



H. BÜCKERS, *Die biblische Lehre vom Eigentum*, Bonn 1947.
E. MARMORSTEIN, *The Origin of Agricultural Feudalism in the Holy Land*, en PEQ, 1953, 111-117.
K. H. HENRY, *Land Tenure in the Old Testament*, en PEQ, 1954, 5-15.
A. ALT, *Der Anteil des Königtums an der socialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en «Kleine Schriften», III, Munich 1959, 348-372.

Sobre las formalidades de transferencia:

L. FISCHER, *Die Urkunden in Jer. 32, 11-14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud*, en ZAW, XXX, 1910, 136-142.
L. WENGER, *Signum (Doppelurkunden)*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, II, 1923, col. 2408-2430.
E. R. LACHEMAN, *Note on Ruth 4, 7-8*, en JBL, LVI, 1937, 53-56.
E. A. SPEISER, *Of Shoes and Shekels*, en BASOR, 77, febr. 1940, 15-18.

Sobre el préstamo:

J. HEJCL, *Das alttestamentliche Zinsverbot (Biblische Studien*, XII, 4), Friburgo de Brisgovia 1907.
S. STEIN, *The Laws of Interest in the Old Testament*, en JTS, n.s. IV, 1953, 161-170.
E. NEUFELD, *The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5. 11*, en JQR, n.s. XLIV, 1953-1954, 194-204.
E. NEUFELD, *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws*, en HUCA, XXVI, 1955, 355-412.
E. SZLECHTER, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*, en RHPR, XXXV, 1955, 16-25.

Sobre la prenda y la fianza:

P. KOSCHAKER, *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, Leipzig 1911.
A. ABELES, *Der Bürge nach biblischem Recht*, en «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXVI, 1922, 279-294; LXVII, 1923, 35-53.
E. M. CASSIN, *La caution à Nuzi*, en «Revue d'Assyriologie», XXXIV, 1937, 154-168.
H. M. WEIL, *Gage et cautionnement dans la Bible*, en «Archives d'Histoire du Droit Oriental», II, 1938, 171-240
H. M. WEIL, *Exégèse de Jérémie 23, 33-40 et de Job 34, 28-33*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CXVIII, 1938, 201-208
M. DAVID, *Deux anciens termes bibliques pour le gage*, en «Oudtestamentische Studiën», II, 1943, 79-86.
J. NAVEH, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.*, en IEJ, X, 1960, 129-139.

Sobre el año sabático y el año jubilar:

C. H. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*, en RB, XLIV, 1935, 38-41.

J. B. ALEXANDER, *A Babylonian Year of Jubilee?*, en JBL, LVII, 1938, 75-79.
V. TSCHERIKOWER y F. M. HEICHELHEIM, *Jewish Religious Influence in the Adler Papyri*, en HTR, XXXV, 1942, 25-44.
M. DAVID, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, en «Oudtestamentische Studiën», V, 1948, 63-79.
F. M. LEMOINE, *Le jubilé dans la Bible*, en «Vie Spirituelle», LXXXI, 1949, 262-288.
G. LAMBERT, *Jubilé biblique et jubilé chrétien*, en «Nouvelle Revue Théologique», LXXII, 1950, 234-251.
J. T. MILIK, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli iubilaei*, en «Verbum Domini», XXVIII, 1950, 162-167.
R. NORTH, *Maccabean Sabbath Years*, en «Biblica», XXXIV, 1953, 505-515.
R. NORTH, *Yad in the Shemittah Law*, en VT, IV, 1954, 196-199.
R. NORTH, *Sociology of the Biblical*, Roma 1954.
J. LEWY, *The biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents*, en «Eretz-Israel», V (volumen Mazar), 1958. 21-31.
J. J. RABINOWITZ, *A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit*, en VI, VIII, 1958, 95.
E. NEUFELD, *Socio-Economic Background of Yobel and Šemitta*, en «Revista degli Sudi Orientali», XXXIII. 1958, 53-124.
D. CORRENS, *Die Mischna. ., I 5, Schebiit (Vom Sabbatjahr)*, Berlín 1960

## XII. Divisiones del tiempo

Sobre los antiguos calendarios orientales:

B. LANDSBERGER, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer (Leipziger Semitische Studien*, VI, 1-2), Leipzig 1915.
L. BORCHARDT, *Die altägyptische Zeitmessung*, Berlin 1920.
R. W. SLOLEY, *Primitive Methods of Measuring Time, with Special Reference to Egypt*, en «Journal of Egyptian Archaeology», XVII, 1931, 166-178.
S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, Londres 1935.
L. BORCHARDT, *Das Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung*, El Cairo 1935.
C. H. GORDON y E. R. LACHEMAN, *The Nuzu Menology*, en «Archiv Orientální», X, 1938, 51-64
H. y J. LEWY, *The Origin of the Week and the Oldest Asiatic Calendar*, en HUCA, XVII, 1942-1943, 1-155.
R. A. PARKER y W. H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 45*, Chicago ²1946.
S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), Wiesbaden 1950.
R. A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950.
A. GARDINER, *The Problems of the Month-Names*, en «Revue d'Égyptologie», X, 1955, 9-31.



M. HÖFNER, *Die altsüdarabischen Monatsnamen*, en Festschrift V. Christian, Viena 1956, 46-54.

Sobre el día israelita:

J. MORGENSTERN, *Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel*, en HUCA, X, 1935, 15-28.
P. J. HEADWOOD, *The Beginning of the Jewish Day*, en JQR, n.s. XXXVI, 1945-1946, 393-401.
S. ZEITLIN, *The Beginning of the Jewish Day during the Second Commonwealth*, en JQR, n.s. XXXVI, 1945-1946, 403-414.
S. IWRY, *The Qumran Isaiah and the End of the Dial of Achaz*, en BASOR, 147, oct. 1957, 27-33.
Y. YADIN, «*The Dial of Achaz*» en «Eretz-Israel» V (volumen Mazar), 1958, 83-90 (en hebreo con resumen en inglés).
J. M. BAUMGARTEN, *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, en JBL, LXXVII, 1958, 355-360.
S. ZEITLIN, *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, en JBL, LXXVIII, 1959, 153-156 (con la respuesta de Baumgarten, 157).

Sobre el mes y la semana:

S. GANDZ, *Studies in the Hebrew Calendar*, en JQR, n.s. XXXIX, 1948-49, 259-280; LX, 1949-50, 157-172, 251-277.
N. H. TUR-SINAI, *Sabbat und Woche*, en «Bibliotheca Orientalis», VIII, 1951, 14-24.
E. AUERBACH, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Kodex*, en VT, II, 1952, 334-342.
A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, en VT, III, 1953, 250-264.
Y. KAUFMAN, *Der Kalender und das Alter des Priesterkodex*, en VT, IV, 1954, 307-313.
J. MORGENSTERN, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character*, en VT, V, 1955, 34-76.
A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, en VT. VII, 1957, 35-61.
J. B. SEGAL, *Intercalation and the Hebrew Calendar*, en VT, VII, 1957, 250-307.
A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgique chrétienne*, París 1957.
A. JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumrân*, en «New Testament Studies», VII, 1960-61, 1-30.
E. KUTSCH, *Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament*, en VT, XI, 1961. 39-47.
E. R. LEACH, *A Possible Method of Intercalation in the Calendar of the Book of Jubilees* en VT, VII, 1957, 392-399.
S. TALMON, *Divergences in Calendar Reckoning in Ephraim and Juda*, en VT, VIII, 1958, 48-74.
S. TALMON, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert*, en *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana, IV), Jerusalén 1958, 161-199.

Sobre el año y su comienzo, las eras:

J. BEGRICH, *Die Chronologie der Konige von Israel und Juda*, Tubinga 1929, 66-94.
J. A. MONTGOMERY, *The Year-Eponymate in the Hebrew Monarchy*, en JBL, XLIX, 1930, 311-319.
J. MORGENSTERN, *The New Year for Kings*, en *Gaster Anniversary Volume*, Londres 1936, 439-456.
N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival, its Origin and Development*, Londres 1947.
J. MORGENSTERN, *The Chanukkah Festival and the Calender of Ancient Israel. — The History of the Calendar of Israel during the Biblical Period*, en HUCA, XXI, 1948, 365-496, con referencia a numerosos estudios anteriores del mismo autor.
E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Chicago 1951, 14-41.
S. MOWINCKEL, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo 1952, 5-38.
S. H. HORN y L. H. WOOD, *The Fifth Century Jewish Calendar in Elephantine*, en JNES, XIII, 1954, 1-20.
S. GANDZ, *The Calendar of Ancient Israel*, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, 1954, 623-646.
J. SCHAUMBERGER, *Die neue Seleukidenliste BM 35603 und die makkabäische Chronologie*, en «Biblica», XXXVI, 1955, 423-425.
E. R. THIELE, *New Evidence in the Chronologie of the Last Kings of Juda*, en BASOR, *143*, 1956, 22-27.
E. AUERBACH, *Die Umschaltung vom judäischen auf dem babylonischen Kalendar*, en VT, X, 1960, 69-70.
E. AUERBACH, *Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Juda*, en VT, IX, 1959, 113-121.

## XIII. Pesos y medidas

Sobre la metrología:

A. G. BARROIS, *La métrologie dans la Bible*, en RB, XL, 1931, 185-213; XLI, 1932, 50-76. Resumido, con algunas modificaciones, en *The Interpreter's Bible*, I, Nueva York 1952, 152-157 y en *Manuel d'Archéologie Biblique*, II, París 1953, 243-258.
H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, en JAOS, LXIV, 1944, 65-73.
A. SEGRÈ, *A Documentary Analysis of Ancient Palestine Units of Measure*, en JBL, LXIV, 1945, 357-375.
C. C. WYLIE, *On King Solomon's Molten Sea*, en «Biblical Archaeologist», XII, 1949, 86-90.
O. EISSFELDT, *Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung (Dn 5 25)*, en ZAW, LXIII, 1951, 105-114.
B. N. WAMBACQ, *De ponderibus in S. Scriptura*, en «Verbum Domini», XXIX, 1951, 341-350.
O. TUFNELL, *Lachish III, The Iron Age*, Londres 1953, 313-315 y 340-



N. AVIGAD, *Another bath le-melekh Inscription*, en IEJ, III, 1953, 121-122.
B. N. WAMBACQ, *De mensuris in S. Scriptura*, en «Verbum Domini», XXXII, 1954, 266-274; 325-334.
H. OTTEN, *Zum Hethistischen Gewichtsystem*, en AFO, XVII, 1954-56, 128-131.
J. TRINQUET, *Métrologie biblique*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, París 1957, col. 1212-1250, con bibliografía detallada.
R. B. Y. SCOTT, *The Hebrew Cubit*, en JBL, LXXVII, 1958, 205-214.
A. I. LEBOWITZ, *A Note on T.B.Y. Scott's «The Hebrew Cubit»*, en JBL, LXXVIII, 1959, 75-77.
R. B. Y. SCOTT, *The Shekel Sign on Stone Weights*, en BASOR, 153, febr. 1959, 32-35.
N. GLUECK, *Seal Weight from Nebi Rubin*, en BASOR, 153, febr. 1959, 35-38.
R. B. Y. SCOTT, *Weights and Measures of the Bible*, en «Biblical Archaeologist», XXII, 1959, 22-40.
J. T. MILIK, *Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân*, en «Biblica», XL, 1959, 985-991.
R. B. Y. SCOTT, *Postscript on the Cubit*, en JBL, LXXIX, 1960, 368.
Y. YADIN, *Ancient Judaean Weights and the Date of the Samaria Ostraca*, en «Studies in the Bible» (Studia Hierosolymitana, VIII), 1960, 1-17.

Sobre las monedas:

J. BABELON, *Monnaie*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, París 1957, col. 1346-1375, con larga bibliografía.

Hay que añadir, o utilizar mejor:

A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins*, Jerusalén ²1947.
B. KANAEL, *The Beginning of Maccabean Coinage*, en IEJ, I, 1950-1951, 170-175.
A. REIFENBERG, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*, Londres 1953.
D. SCHLUMBERGER, *L'argent grec dans l'empire achéménide*, París 1953.
L. KADMAN, *A Coin Find at Masada*, en IEJ, VII, 1957, 61-65.
B. N. WAMBACQ, *De Nummis in Sacra Scriptura*, en «Verbum Domini», XXXVIII, 1960, 156-172.
L. KADMAN, *The Coins of the Jewish War of 66-73* (Corpus Nummorum Palestinensium, III), Jerusalén 1960.
*Publications of the Israel Numismatic Society*, I. *Recent Studies and Discoveries in Ancient Jewish and Syrian Coins*, Jerusalén 1954.
*Publications of the Israel Numismatic Society*, II. *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Jerusalén 1959.

## IV. Instituciones militares

### I. Los ejércitos de Israel

Sobre los antiguos ejércitos orientales:

B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg 1920, 80-114.
O. R. Gurney, *The Hittites*, Londres 1952, 104-116.
R. O. Faulkner, *Egyptian Military Organization*, en «Journal of Egyptian Archaeology», xxxix, 1953, 32-47.

Sobre el pueblo en armas:

S. Tolkowsky, *Gideon's 300*, en JPOS, v, 1925, 69-74.
Y. Sukenik (Yadin), *Let the young men, I pray thee, arise and play before us'*, en JPOS, xxi, 1948, 110-116.
F. M. Abel, *Stratagèmes dans le livre de Josué*, en RB, lvi, 1949, 321-339.
A. Malamat, *The War of Gideon and Midian. A Military Approach*, en PEQ, 1953, 61-65.
G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, en JBL, lxxvii, 1958, 52-66.
R. de Vaux, *Les combats singuliers dans l'Ancien Testament*, en *Studia Biblica et Orientalia, I. Vetus Testamentum*, Roma 1959, 361-374 = «Biblica», xl, 1959, 495-508.

Sobre el ejército profesional:

*a)* Las tropas mercenarias:

K. Elliger, *Die dreissig Helden Davids*, en PJB, xxxi, 1935, 29-75.
J. van der Ploeg, *Le sens de gibbôr ḥaïl*, en «Vivre et Penser», i («Revue Biblique», l), 1941, 120-125.
F. Willesen, *The «Yālīd», in Hebrew Society*, en «Studia Theologica», xii, 1958, 192-210.

*b)* El ejército de carros:

M. Löhr, *Aegyptische Reiterei im Alten Testament?*, en «Orientalistische Literaturzeitung», xxxi, 1928, 293-928.
A. Moortgat, *Der Kampf zu Wagen in der Kunst des alten Orients*, en «Orientalistische Literaturzeitung», xxxiii, 1930, 842-854.
W. F. Albright, *Mitannian maryannu «Chariot-Warrior» and the Canaanite and Egyptian Equivalents*, en AFO, vi, 1930-1931, 217-221.
J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Altem Orient* (Der Alte Orient, xxxviii, 2-4), Leipzig 1939.
R. T. O'Callaghan, *New Light on the Maryannu as «Chariot-Warrior»*, en «Jahrbuch für kleinasiatische Forschung», i, 1950-1951, 309-321.
A. Salonen, *Die Landsfahrzeuge des alten Mesopotamien* (Annales Acad. Scient. Fennicae, ser. B, 72/73), Helsinki 1951.
H. von Deines, *Die Nachrichten über dar Pferd und den Wagen in den ägyptischen Texten*, en *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (Berlín), i, 1953, 3-15.



A. Alt, *Bemerkungen zu den Verwaltungs- und Rechtsurkunden von Ugarit und Alalach*, en *Die Welt des Orients*, ii 1, 1954, 10-15; ii 3, 1956, 234-237.
F. Hančar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*, Viena 1956, 472-535.
A. Salonen, *Hippologica Akkadica* (Annales Acad. Scient. Fennicae, ser. B, 100), Helsinki 1956.
A. R. Schulman, *Egyptian Representations of Horsemen and Riding in the New Kingdon*, en JNES, xvi, 1957, 263-271.

Sobre el ejército de reclutas:

B. Gray, *The meaning of the Hebrew Word* dègèl, en JQR, xi, 1899, 92-101.
E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, Stuttgart 1937.
R. O. Faulkner, *Egyptian Military Standards*, en «Journal of Egyptian Archaeology», xxvii, 1941, 12-18.
Y. Yadin, *La réorganisation de l'armée de Juda sous Josias*, en BJPES, xv, 1949-1950, 86-98 (en hebreo).
J. R. Kupper, *Le recensement dans les textes de Mari*, en A. Parrot, *Studia Mariana*, Leiden 1950, 99-110.
J. van der Ploeg, *Les «šoṭerim» d'Israël*, en «Oudtestamentische Studiën», x, 1954, 185-196.
E. A. Speiser, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, en BASOR, *149*, 1958, 17-25.

### II. Plazas fuertes y guerra de asedio

Sobre las plazas fuertes de Israel:

G. Beyer, *Das Festungssystem Rehabeams*, en ZDPV, liv, 1931, 113-134.
E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, Stuttgart 1937, 60-73.
A. Alt, *Festungen und Levitenorte im Lande Juda*, en «Kleine Schriften», ii, Munich 1953, 306-315.

Sobre las fortificaciones:

Nuestras informaciones nos vienen sobre todo de la arqueología: cf. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, i, Paris 1939, cap. iv: La fortification. Añádanse las relaciones recientes de excavaciones:

R. S. Lamon y G. M. Shipton, *Megiddo I*, Chicago 1939, 28-32, 74-83.
W. F. Albright, *The Excavations of Tell Beit Mirsim*, iii («Annual of the American Schools of Oriental Research», xxi-xxii), New-Haven 1943, §§ 5-8, 26-31.
C. C. McCown, *Tell en-Naṣbeh*, i, Berkeley 1947, 189-205.
G. Loud, *Megiddo II*, Chicago 1948, 46-57.

B. MAISLER, *The Excavations at Tell Qasîle. Preliminary Report*, Jerusalén 1951, 39-41 = IEJ, I, 1950-1951, 200-202.
O. TUFNELL, *Lachish III. The Iron Age*, Londres 1953, 87-102.
Y. AHARONI, *Excavations at Rameth Raḥel*, en IEJ, VI, 1956, 138-141.
Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer*, en IEJ, VIII, 1958, 80-86.
Y. YADIN, *Hazor*, I. *An Account of the First Season of Excavations*, 1955, Jerusalén 1958.
L. A. SINCLAIR, *An Archaeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, en AASOR, XXXIV-XXXV, 1954-56 (1960), 1-52.

Además:

J. SIMONS, *Topographical and Archaeological Elements in the Story of Abimelech*, en «Oudtestamentische Studiën», II, 1943, 35-78.
L. KÖHLER, *Kleine Lichter*, Zurich 1945, 6. Wohnturm statt Palast, 30-32.
Y. AHARONI, *The Date of the Casemate Walls in Judah and Israel and their Purpose*, en BASOR, *154*, 1959, 35-39.

Sobre la guerra de asedio:

R. P. DOUGHERTY, *Sennacherib and the Walled Cities of Palestine*, en JBL, XLIX, 1930, 160-171.
Y. SUKENIK (YADIN), *«Engins inventés par des hommes habiles» (2 Ch 26, 15)*, en BJPES, XIII, 1946-1947, 19-24 (en hebreo).

Sobre el aprovisionamiento de agua:

Los informes arqueológicos y las referencias bibliográficas están reunidas en A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, I, París 1939, cap. V: Installations hydrauliques. Añádase:

J. B. PRITCHARD, *The Water System at Gibeon*, en «The Biblical Archaeologist», XIX, 1956, 66-75.

## III. El armamento

H. BONNET, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig 1926.
E. A. SPEISER, *On Some Articles of Armor and their Names*, en JAOS, LXX, 1950, 47-49.
J. T. MILIK y F. M. CROSS, *Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges*, en BASOR, *134*, 1954, 5-15.
O. EISSFELDT, *Zwei verkannte militär-technische Termini*, en VT, V, 1955, 232-238.
Y. YADIN, *Goliath's Javelin and the «mᵉnôrᵒorgîm»*, en PEQ, 1955, 58-69.
Y YADIN, *Le Rouleau de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, Jerusalén 1956 (en hebreo).
J. T. MILIK, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th Century B.C.*, en BASOR, *143*, 1956, 3-6.
F. M. CROSS y J. T. MILIK, *A Typological Study of the El Kahdr Javelin- and Arrow-Heads*, en «Annual of the Department of Antiquities of Jordan», III, 1956, 15-23.



G. MOLIN, *What is a Kidon?*, en «Journal of Semitic Studies», I, 1956, 334-337.
F. WILLESEN, *The Philistine Corps of the Scimetar of Gath*, en «Journal of Semitic Studies», III, 1958, 327-335.

## IV. La guerra

Sobre las guerras de Israel:

Hay necesariamente que remitir a las historias de Israel, añadiendo:

F. M. ABEL, *Topographie des campagnes maccabéennes*, en RB, XXXII, 1923, 495-521; XXXIII, 1924, 201-217, 371-387; XXXIV, 1925, 194-216; XXXV, 1926, 206-222, 510-533.
G. E. WRIGHT, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1*, en JNES, V, 1946, 105-114.
A. MALAMAT, *The Last Wars of the Kingdom of Juda*, en JNES, IX, 1950, 218-227.
A. MALAMAT, *Introduction à l'histoire militare d'Israël*, en «Athidôt», IV, 12, 1951, 1-11 (en hebreo).

Sobre la dirección de la guerra

S. B. FINESINGER, *The Shofar*, en HUCA, VIII-IX, 1931-1932, 193-228.
G. DOSSIN, *Signaux lumineux au pays de Mari*, en «Revue d'Assyriologie», XXXV, 1938, 174-186.
P. HUMBERT, *La «terou a». Analyse d'un rite biblique*, Neuchatel 1946.
S. YEIVIN, *Canaanite and Hittite Strategy in the Second Half of the Second Millenary B.C.*, en JNES, IX, 1950, 101-107.
Y. YADIN, *Some Aspects of the Strategy of Achab and David*, en «Biblica», XXXVI, 1955, 332-351.
A. MALAMAT, *Military Rationing in Papyrus Anastasi I and the Bible*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, París 1957, 114-121.

Sobre las consecuencias de la guerra:

W. J. MARTIN, *Tribut und Tributleistungen bei den Assyrern* («Studia Orientalia», VIII, 1), Helsinki 1936.
H. KRUSE, *Ethos Victoriae in Vetere Testamento*, en «Verbum Domini», XXX, 1952, 3-13, 65-80, 143-153.
A. AYMARD, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques*, en «Revue Historique», CCXVII, 1957, 233-249.
M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, en *Mélanges Isidore Lévy*, Bruselas 1955, 433-444 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1957, 142-154.

### V. La guerra santa

F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsaltertümer*. I, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901.
E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín 1937.
H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*, Lund 1945.
P. HUMBERT, *La «terou'a». Analyse d'un rite biblique*, Neuchatel 1946.
B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahvé Seba'ot*, Brujas 1947.
O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, en *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2, Berlín 1950, 128-150.
H. KRUSE, *Conceptus interdicti in Levitico 27, 28-29*, en «Verbum Domini», XXVIII, 1950, 43-50.
G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zurich 1951.
Y. YADIN, *Le Rouleau de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (en hebreo), Jerusalén 1955.
A. DUPONT-SOMMER, *«Règlement de la Guerre des Fils de Lumière», introduction et notes*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CXLVIII, 1955-II, 25-43, 141-180.
J. VAN DER PLOEG, *La guerre sainte dans la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, París 1957, 326-333.
J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, París 1958.
G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, en «Journal of Semitic Studies», IV, 1959, 97-108.
J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre, traduit et annoté avec une introduction* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, II), Leiden 1959.
C. H. W. BREKELMANS, *De ḥerem in het Oude Testament*, Nimega 1959.
C. H. W. BREKELMANS, *Le Ḥerem chez le prophète du royaume du Nord et dans le Deutéronome*, en *Sacra Pagina*, Miscelanea Biblica Congressus Internationali Catholici de Re Biblica, I, Gembloux 1959, 377-383.

## V. INSTITUCIONES RELIGIOSAS

### Preámbulo

Fuera de las obras de teología bíblica:

W. ZIMMERLI, *Das zweite Gebot*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 550-563.
S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Gotinga 1953.
K. H. BERNHARDT, *Gott und Bild*, Berlín 1956.
J. HEMPEL, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst*, Tubinga 1957.
Ch. R. NORTH, *The Essence of Idolatry*, en *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlín 1958, 151-160.
S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, especialmente la contribución de G. WIDENGREN, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, 149-203.
A. S. HERBERT, *Worship in Ancient Israel*, Londres 1959.



### I. Los santuarios semíticos

Sobre el territorio sagrado y sus privilegios:

M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, París ²1905, 180-187.
G. DALMAN, *Der Gilgal der Bibel und die Steinkreise Palästinas*, en PJB, XV, 1919, 5-26.
M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le pèlerinage à La Mekke*, París 1923.
T. CANAAN, *Mohammedan Saints and Sanctuaries*, Londres 1927.
J. d'A. WAECHTER, *The Excavations at Wadi Dhobaï*, en JPOS, XVIII, 1938, p. 174, lám. XLIII.

Sobre las aguas, árboles y alturas de carácter sagrado:

W. W. BAUDISSIN, *Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern*, en sus *«Studien zur semitischen Religionsgeschichte»*, II, Leipzig 1878, 145-269.
M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, París ²1905, 158-180.
H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne*, París 1937.
N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Élam*, París 1937.

Sobre el Safón:

J. JEREMIAS, *Der Gottesberg*, Gütersloh 1919.
O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Casios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle 1932.
B. ALFRINK, *Der Versammlungsberg in äussersten Norden*, en «Biblica», XIV, 1933, 41-67.
R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux 1945, II, 217-245.
W. F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 1-14.

Sobre el Hermón:

R. MOUTERDE, *Antiquités de l'Hermon et de la Beqa*, en *Mélanges de l'Université S. Joseph* (Beirut), XXIX, 1951-1952, 22-37.

Sobre el Tabor:

O. EISSFELDT, *Der Gott Tabor und seine Verbreitung*, en «Archiv für Religionswissenschaft», XXXI, 1934, 14-41.
J. BOEHMER, *Der Gottesberg Tabor*, en «Biblische Zeitschrift», XXIII, 1935-1936, 333-341.
J. LEWY, *Tabor, Tibar, Atabyros*, en HUCA, XXIII, 1, 1950-1951, 357-386.

Sobre el Carmelo:

R. DE VAUX, *Les prophètes de Baal sur le mont Carmel*, en «Bulletin du Musée de Beyrouth», V, 1941, 7-20.
M. AVI-YONAH, *Mount Carmel and the God of Baalbek*, en IEJ, II, 1952, 118-124.
K. GALLING, *Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter*, en *Geschichte und Altes Testament (Festschrift Alt)*, Tubinga 1953, 105-125.
O. EISSFELDT, *Der Gott Karmel* (Sitzungsberichte der deutschen Akademie, Berlín), 1953.
H. H. ROWLEY, *Elijah on Mount Carmel*, en BJRL, XLIII, 1969-61, 190-219.
D. R. AP.-THOMAS, *Elijah on Mount Carmel*, en PEQ, 1900, 146-155.

Sobre los ziggurats:

Th. DOMBART, *Der babylonische Turm* («Der Alte Orient», XXIX, 2), Leipzig 1930.
W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlín 1930.
H. J. LENZEN, *Die Entwicklung der Ziggurat von ihren Anfägen bis zur Zeit del III. Dynastie von Ur* (Ausgrabungen in Urak-Warka, IV), Leipzig 1941.
L.-H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple*, en RB, LIII, 1946, 403-440.
A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, París 1949.
A. PARROT, *La Tour de Babel*, Neuchatel-París 1953.
P. AMIET, *Ziggurats et culte en hauteur*, en «Revue d'Assyriologie», XLVII, 1953, 23-33.
R. GHIRSHMAN, *Cinquième campagne de fouilles à Tchoga-Zanbil, près Suse*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (París), 1956, 335-344.

Sobre los templos:

W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlín 1930.
W. ANDRAE, *Kultbau im Alten Orient*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, París 1939, 867-871.
H. H. NELSON, L. OPPENHEIM, G. E. WRIGHT, *The Significance of the Temple in the Ancient Near East*, en «The Biblical Archaeologist», VII, 1944, 41-63, 66-77.
M. AVI-YONAH y S. YEIVIN, *Les Antiquités d'Israël* (en hebreo), I, Tel-Aviv 1955: cap. II, Lieux de culte et sanctuaires, 145-204.

Sobre el culto de los «altos lugares»:

H. INGHOLT, *Le sens du mot ḥammân*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, París 1939, 795-802.
K. ELLIGER, *Chammanim = Masseben?*, en ZAW, LVII, 1939, 256-265.



W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, 105-107, 202-204.
K. ELLIGER, *Der Sinn des Wortes Chammân*, en ZDPV, LXVI, 1943, 129-139.
G. LOUD, *Megiddo II*, Chicago 1948, 73-81.
L.-H. VINCENT, *La notion biblique du haut lieu*, en RB, LV, 1948, 245-278, 438-445.
D. NEIMAN, *Pgr, A Canaanite Cult-Object in the Old Testament*, en JBL, LXVII, 1948, 55-60.
C. C. MCCOWN, *Hebrew High-Places and Cult Remains*, en JBL, LXIX, 1950, 205-219.
R. AMIRAN, *Excavations in the Tumuli West of Jerusalem*, en «Bulletin of the Israel Exploration Society», XVIII, 1954, 44-59 (en hebreo con resumen inglés).
S. YEIVIN, art. *bamah*, en *Encyclopaedia Biblica* (en hebreo), II, Jerusalén 1954.
F. HVIDBERG, *The Massebah and the Holy Seed (Is 6, 13)*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes (Festschrift Mowinckel)*, Oslo 1955, 96-99.
M. DOTHAN, *The Excavations at Nahariyah*, en IEJ, VI, 1956, 14-25.
A. DUPONT-SOMMER, *Les autels à encens de Lakish*, en *Mélanges Isidore Lévy* («Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», XIII), 1955, 135-152.
W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, en *Volume du Congrès, Strasbourg* (suplemento a VT, IV), Leiden 1957, 242-258.
S. IWRY, *Maṣṣebāh and Bāmāh in 1Q Isaiah[A] 6, 13*, en JBL, LXXVI, 1957, 225-232.
R. AMIRAN, *The Tumuli West of Jerusalem*, en IEJ, VIII, 1958, 205-227.

## II. Los primeros santuarios de Israel

Dos antiguos e insuficientes trabajos de conjunto:

A. VON GALL, *Altisraelitische Kultstätten*, Giessen 1898.
G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, Giessen 1908.

Sobre Siquem:

A. ALT, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en sus «Kleine Schriften», I, Munich 1953, 79-88.
E. NIELSEN, *Shechem, A. Traditio-Historical Investigation*, Copenhague 1955.
C. A. KELLER, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*, I, A. *Die Legenden um Sichem*, en ZAW, LXVII, 1955, 143-154.
W. HARRELSON, B. W. ANDERSON, G. E. WRIGHT, *Shechem, «Navel of the Land»*, en «The Biblical Archaeologist», XX, 1957, 2-32.
J. T. MILIK, *Le sanctuaire de Baʿal Berit à Sichem*, en RB, LXVI, 1959, 560-562.

Sobre Bethel:

O. EISSFELDT, *Der Gott Bethel*, en «Archiv für Religionswissenschaft», XXVIII, 1930, 1-30.
J. P. HYATT, *The Deity Bethel and the Old Testament*, en JAOS, LIX, 1939, 81-98.
K. GALLING, *Bethel und Gilgal*, en ZDPV, LXVI, 1943, 140-155; LXVII, 1944-1945, 21-43.
C. A. KELLER, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*, I, C. *Die Legende von Bethel*, en ZAW, LXVII, 1955, 162-168.

Sobre Mambré:

R. DE VAUX, art. *Mambré*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento V, 1957, 753-758.
E. MADER, *Mambre, Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el Ḫalîl in Südpalästina*, Friburgo de Brisgovia 1957.

Sobre Bersabé:

W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament*, Giessen 1932.

Sobre la tienda y el arca:

H. GRESSMANN, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels*, Leipzig 1920.
H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, en BIFAO, XVII, 1920, 39-101.
H. SCHMIDT, *Kerubenthron und Lade*, en «Eucharistèrion Gunkel», I, Gotinga 1923, 120-144.
H. G. MAY, *The Ark — A Miniature Tempel*, en AJSL, LII, 1935-1936, 215-234.
H. INGHOLT, *Inscriptions and Sculptures from Palmyra*, en «Berytus», III, 1936, 83-88.
H. DANTHINE, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche Orient ancien*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, París 1939, 857-866.
O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, en ZAW, LVIII, 1940-1941, 190-215.
J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the «Tent of Meeting»*, en HUCA, XVII, 1942-1943, 153-266; XVIII, 1943-1944, 1-52.
F. M. CROSS, *The Tabernacle*, en «The Biblical Archaeologist», X, 1947, 45-68.
A. BENTZEN, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*, en JBL, LXVII, 1948, 37-53.
A. KUSCHKE, *Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung*, en ZAW, LXIII, 1951, 74-105.
J. JOMIER, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque*, El Cairo 1953.
Ch. PICARD, *Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain*, en «Cahiers Archéologiques», VII, 1954, 1-17.



M. HARAN, *The Ark of the Covenant and the Cherubs*, en «Eretz-Israel», V (volumen Mazar), 1958, 83-90 (en hebreo con resumen en inglés).
G. VON RAD, *Zelt und Lade*, en «Neue Kirchliche Zeitschrift», XLII, 1931, 476-498 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1958, 109-129.
M. HARAN, *The Ark and the Cherubim. There Symbolic Significance in Biblical Ritual*, en IEJ, IX, 1959, 30-38.
D. W. GOODING, *The Account of the Tabernacle. Translation and Textual Problems of the Greek Exodus*, Cambridge 1959.
L. ROST, *Die Wohnstätte des Zeugnisses*, en *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, 158-165.
M. HARAN, *The Nature of the «ōhel mô ēdh» in Pentateuchal Sources*, en «Journal of Semitic Studies», V, 1960, 50-65.
E. NIELSEN, *Some Reflections on the History of the Ark*, en Congress Volume, Oxford 1959 (suplemento VII a VT), Leiden 1960, 61-74.
E. KUTSCH, art. *Lade Jahwes*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ³1960, 179-199.

Sobre Gilgal:

K. GALLING, *Bethel und Gilgal*, en ZDPV, LXVI, 1943, 140-155; LXVII, 1944-1945, 21-25, 34-43.
A. GEORGE, *Les récits de Gilgal en Josué v. 2-15*, en *Mémorial Chaine* (Biblioteca de la Facultad Católica de Teología de Lyón, 5), 1950, 169-186.
F. M. ABEL, *«Galgala qui est aussi le Dodecalithon»*, ibid., 29-34.
H. J. KRAUS, *Gilgal, ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israel*, en VT, I, 1951, 181-199.
F. M. ABEL, *L'apparition du chef de l'armée de Yahweh à Josué, Jos. v. 13-15*, en *Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. A. Miller oblata*, Roma 1951, 109-113.
C. A. KELLER, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*, II, D. *Der Hieros Logos von Gilgal*, en ZAW, LXVIII, 1956, 85-94.

Sobre Siló:

O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, en *Volume du Congrès, Strasbourg* (suplemento a VT, IV), Leiden 1957, 138-147.

Sobre Mišpa:

H. W. HERTZBERG, *Mizpa*, en ZAW, XLVII, 1929, 161-196.
J. MUILENBURG, en C. C. MCCOWN, *Tell en-Naṣbeh*, I, New Haven 1947, 3-49.

Sobre Gabaón:

A. BRUNO, *Gibeon*, Leipzig 1923.
H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim, II Sam. XXI 1-14*, en PEQ, 1955, 165-175.
J. DUS, *Gibeon, eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksales*, en VT, X, 1960, 353-374.

Sobre Ofra:

C. A. KELLER, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*, I, B. *Die Legenden um Ophra*, en ZAW, LXVII, 1955, 154-162.
E. KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau, Jdc 6, 11-24*, en TLZ, LXXXI, 1956, 75-84.

Sobre Dan:

A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan*, en «Biblica», XV, 1934, 237-264.
A. MURTONEN, *Some Thoughts on Judges XVII sq.*, en VT, I, 1951, 223-224.
Ch. HAURET, *Aux origines du sacerdoce danite*, en *Mélanges Bibliques... A. Robert*, París 1957, 105-113.

Sobre Jerusalen:

H. S. NYBERG, *Studien zum Religionskampf im Alten Testament*, en «Archiv für Religionswissenschaft», XXXV, 1938, 329-387.
H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehustan*, en JBL, LVIII, 1939, 113-141.
A. BENTZEN, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*, en JBL, LXVII, 1948, 37-53.
M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, en «Oudtestamentische Studiën», VIII, 1950, 28-46 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1958, 172-187.
H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 461-472.
L.-H. VINCENT, *Abraham à Jérusalem*, en RB, LVIII, 1951, 360-371.
R. PORTER, *The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII*, en JTS, n.s. V, 1954, 161-173.
H. SCHMIDT, *Jahwe und die Kulttradition von Jerusalem*, en ZAW, LXVII, 1955, 168-197.
O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, en *Volume du Congrès, Strasbourg* (suplemento a VT, IV), Leiden 1957, 138-147.
G. AHLSTRÖM, *Natan och tempelbygget*, en «Svensk Exegetisk Årsbok», XXV, 1960, 5-22.

## III. El templo de Jerusalén

Trabajos generales:

K. MOEHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, Stuttgart 1932.
A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Neuchatel-París 1954.
L.-H. VINCENT y A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II-III, París 1956, 373-610.

Sobre el templo de Salomón y su plano:

K. GALLING, *Das Allerheiligste in Salomos Tempel*, en JPOS, XII, 1932, 43-46.
S. SMITH, *Timber and Brick or Masonery Construction*, en PEQ, 1941, 5-17.



L. WATERMAN, *The Damaged «Blueprints» of the Temple of Solomon*, en JNES, II, 1943, 284-294.
R. DE VAUX, *Notes sur le Temple de Salomon*, en *Qedem*, II, 1945, 48-58 (en hebreo).
L. WATERMAN, *The Treasuries of Solomon's Private Chapel*, en JNES, VI, 1947, 161-163.
G. E. WRIGHT, *Dr Waterman's View concerning the Solomonic Temple*, en JNES, VII, 1948, 53.
L. WATERMAN, *A Rebuttal*, ibid., 54-55.
P. L. GARBER, *Reconstructing Solomon's Temple*, en «The Biblical Archaeologist», XIV, 1951, 2-24.
G. E. WRIGHT, *The Steven's Reconstruction of the Solomonic Temple*, en «The Biblical Archaeologist», XVIII, 1955, 41-44.
P. L. GARBER, *Reconsidering the Reconstruction of Solomon's Temple*, en JBL, LXXVII, 1958, 123-129.
W. F. ALBRIGHT y G. E. WRIGHT, *Comments on Professor Garber's Article*, ibid., 129-133.

Sobre las columnas de bronce:

R. B. Y. SCOTT, *The Pillars Jachin and Boaz*, en JBL, LVIII, 1939, 143-149.
W. F. ALBRIGHT, *Two Cressets from Marissa and the Pillars of Jachin and Boaz*, en BASOR, *85*, 1942, 18-27.
H. G. MAY, *The Two Pillars before the Tempel of Solomon*, en BASOR, *88*, 1942, 19-27.
S. YEIVIN, *Jachin and Boaz*, en «Eretz-Israel», V (volumen Mazar), 1958, 97-104 (en hebreo con resumen en inglés).

Sobre las analogías y las influencias:

C. W. MCEWAN, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute of the University of Chicago*, en «American Journal of Archaeology», XLI, 1937, 8-13 (Tell Tainat).
A. ALT, *Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus*, en PJB, XXXV, 1939, 83-99 = «Kleine Schriften», II, Munich 1955, 100-115.
L. WOOLLEY, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Atchana*, Londres 1955, 82-89.
Y. YADIN, *Excavations at Hazor*, 1957, en IEJ, VIII, 1958, 11-14.

Sobre la localización del templo:

Las mejores exposiciones de las dos tesis opuestas:

H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tubinga 1933 (segunda tesis).
L.-H. VINCENT y A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II-III, París 1956, 587-595 (primera tesis).

Sobre los querubines:

P. DHORME y L.-H. VINCENT, *Les Chérubins*, en RB, XXXV, 1926, 328-358, 481-495.
W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubins?*, en «The Biblical Archaeologist», I, 1938, 1-3.

M. HARAN, *The Ark of the Covenant and the Cherubs*, en «Eretz-Israel», v (volumen Mazar), 1958, 83-90 (en hebreo con resumen en inglés).
J. TRINQUET, art. *Kerub*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento v, 1957, col. 181-186.
M. HARAN, *The Ark and the Cherubim*, en IEJ, IX, 1959, 30-38, 89-94.

Sobre el ajuar:

W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, 142-155.
L.-H. VINCENT, *Les bassins roulants du Temple de Salomon*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 147-159.

Sobre el carácter del templo:

K. GALLING, *Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem*, en ZDPV, LXVIII, 1946-1951, 134-142.
L.-H. VINCENT, *Le caractère du Temple de Salomon*, en *Mélanges Bibliques... A. Robert*, París 1957, 137-148.
B. MAZAR, *Jerusalem — «King's Chapel» and «Royal City»*, en *Judah and Jerusalem*, Jerusalén 1957, 25-32 (en hebreo con resumen en inglés).

Sobre el templo de Ezequiel:

Además de los comentarios del libro bíblico:

A. LODS, *Les cuisines du Temple de Jérusalem*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CXXVII, 1944-A, 30-34.
L.-H. VINCENT, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ézéchiel*, en *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949 *(Mélanges Paul Peeters*, I), 7-20.
K. ELLIGER, *Die grossen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel*, en *Geschichte und Altes Testament (Festschrift Alt)*, Tubinga 1953, 79-103.
Th. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, París-Tournai 1955, cap. I-III.
H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48)*. Tubinga 1957.

Sobre el templo posterior a la cautividad:

J. JEREMIAS, *Hesekieltempel und Serubbateltempel*, en ZAW, LII, 1934, 109-112.
R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, en RB, XLVI, 1937, 29-57.
E. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra I*, en JBL, LXV, 1946, 249-275.
S. SMITH, *Foundations: Ezra IV, 12; V, 16; VI, 3*, en *Essays Presented to J. H. Hertz*, 1946, 385-396.
E. BICKERMAN, *Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem*, en «Syria», XXV, 1946-1948, 67-85.
J. BRAND, *Some Observations on the Second Temple Edifice*, en «Tarbiz», XXIX, 1959-60, 210-217 (en hebreo).



M. AVI-YONA, *Reply to the Article by J. Brand*, ibid., 218-221 (en hebreo).

Sobre la teología del templo:

Fr. JEREMIAS, *Das orientalische Heiligtum*, en «ΑΓΓΕΛΟΣ, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte», IV, 1932, 56-69.
W. J. PHYTIAN-ADAMS, *The People and the Presence*, Londres 1942.
J. DANIÉLOU, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu*, París 1942.
W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, 142-155.
R. PATAI, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, Londres 1947.
M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Altem Testament*, Zollikon-Zurich 1948.
G. FOHRER, *Jeremias Tempelwort, 7, 1-15*, en «Theologische Zeitschrift», V, 1949, 401-417.
M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le Temple*, en RHPR, XXXII, 1952, 41-58.
J. DANIÉLOU, *Le symbolisme cosmique du Temple de Jérusalem*, en *Symbolisme cosmique et Monuments religieux*, París 1953, 61-64.
Th. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, París-Tournai 1955.
M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse*, París 1958.
E. L. EHRLICH, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart 1959, 24-33.
G. GIDENGREN, *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico*, en «Numen», VII, 1960, 1-25.

## IV. La centralización del culto

Sobre el cisma de Jeroboam y sobre Bethel:

O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, en ZAW, LVIII, 1940-1941, 190-215.
R. DE VAUX, *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, en «Angelicum», XX, 1943 = *Biblica et Orientalia R. P. Vosté dicata*, 77-91.
M. BIC, *Bet'el. Le sanctuaire du roi*, en «Archiv Orientální», XVII, I, 1949, 46-63.

Sobre las reformas de Ezequías y de Josías, y el Deuteronomio:

F. HORST, *Die Kultusreform des Königs Josia*, en ZDMG, LXXVII, 1923, 220-238.
K. BUDDE, *Das Deuteronomium und die Reform König Josias*, en ZAW, XLIV, 1926, 177-224.
A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler*, Londres 1939, cap. V: Hezekiah's Reform.
G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien*, Gotinga ²1948.
H. H. ROWLEY, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*, en *Studies in Old Testament Prophecy presented to Th. H. Robinson*, Edimburgo 1950, 157-174.

H. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome*, en «Recherches de Science Religieuse», XXXVIII, 1951, 5-36.
H. JUNKER, *Die Entstehungszeit des Ps 78 un des Deuteronomiums*, en «Biblica», XXXIV, 1953, 487-500.
A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, en «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 250-275.
V. MAAG, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation*, en VT, VI, 1956, 10-18.
F. DUMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie*, en ZAW, LXX, 1958, 59-98.
A. JEPSEN, *Die Reform des Josia*, en *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, 97-108.

Sobre el templo de Elefantina:

A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, París 1937, cap. VII.
E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953, 76-119.
C. H. GORDON, *The Origin of the Jews in Elephantine*, en JNES, XIV, 1955, 56-58.
P. GRELOT, *Le papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque*, en VT, V, 1955, 250-265.

Sobre el templo de Leontópolis:

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi*, III, Leipzig ⁴1909, 144-148.
M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, 490-493.
A. FEUILLET, *L'oracle d'Isaïe XIX (vv. 16-25) sur la conversion de l'Égypte*, en «Recherches de Science Religieuse», XXXIX *(Mélanges Lebreton*, I), 1951, 65-87.
V. A. TCHERIKOVER y A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, Jerusalén 1957, 44-46.
A. BARUCQ, art. *Léontopolis* en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento V, 1957, 359-372.

Sobre el templo samaritano:

E. BIKERMAN, *Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CXV, 1937-A, 188-223.
P. ANTOINE, art. *Garizim*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento III, París 1938, 535-561.
H. H. ROWLEY, *Sanballat and the Samaritan Temple*, en BJRL, XXXVIII, 1955-1956, 166-198.

Sobre el origen de las sinagogas:

K. GALLING, *Erwägungen zur antiken Synagoge*, en ZDPV, LXXII, 1956, 163-178.
J. MORGENSTERN, *The Origin of the Synagogue*, en *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, II, Roma 1956, 192-201.



V. A. TCHERIKOVER y A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, Jerusalén 1957, especialmente pp. 7-8.
E. L. EHRLICH, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart 1959, 85-96.

## V. La función sacerdotal

Sobre el sacerdocio en general:

A falta de trabajos recientes, hay que seguir utilizando:

W. W. VON BAUDISSIN, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig 1889.
A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Londres-Lovaina 1899.
G. HÖLSCHER, art. *Levi*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie...*, XII 2, Stuttgart 1925, 2155-2208.
G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925, 179-270.

Sobre la entrada en funciones:

E. LOHSE, *Die Ordination in Spätjudentum und in Neuen Testament*, Gotinga 1951.
M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn 1958.

Sobre los sacerdotes y el oráculo divino en general:

F. KÜCHLER, *Das priesterliche Orakel in Israel und Juda*, en *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft (Festschrift Baudissin)*, Giessen 1918, 285-301.
J. DÖLLER, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, Munster de Westfalia 1923.
J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, en ZAW, LII, 1934, 81-92.

Sobre el *efod:*

E. SELLIN, *Das israelitische Ephod*, en *Orientalische Studien Th. Nöldeke...*, II, Giessen 1906, 699-717.
W. R. ARNOLD, *Ephod and Ark* (Harvard Theological Studies, 3), Cambridge, Mass., 1917.
K. BUDDE, *Ephod und Lade*, en ZAW, XXXIX, 1921, 1-42.
J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Priestertum, mit besonderer Berücksichtigung des hohenpriesterlichen Ornates*, Viena 1933, 44-70.
E. SELLIN, *Ephod und Terafin*, en JPOS, XIV, 1934, 185-194.
H. THIERSCH, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im Alten Vorderasien*, Stuttgart 1936.
E. SELLIN, *Zu Efod und Terafim*, en ZAW, LV, 1937, 296-298.
H. G. MAY, *Ephod and Ariel*, en AJSL, LVI, 1939, 44-69
W. F. ALBRIGHT, *Are the Ephod and the Teraphim mentioned in the Ras Shamra Texts?*, en BASOR, *83*, 1941, 39-42.

J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*, en HUCA, XVIII, 1943-1944, 1-17.
M. HARAN, *L'éphod d'après les sources bibliques* (en hebreo), en «Tarbiz», XXIV, 1955, 380-391.
K. ELLIGER, *Ephod and Choschen*, en VT, VIII, 1958, 19-35, reproducido en *Festschrift F. Baumgartel*, Erlangen 1959, 9-23.

Sobre los *urim* y *tummim*:

R. PRESS, *Das Ordal im Alten Testament*, II, en ZAW, LI, 1933, 227-231.
A. JIRKU, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik*, en «Biblica», XXXIV, 1953, 78-80.
J. LINDBLOM, *Lottdragning och Lottkastning i Gammeltestamentliga Texten*, en Septentrionalia et Orientalia Studia B. Karlgren dedicata, Lund 1960, 262-269.

Sobre los sacerdotes y la enseñanza:

J. BEGRICH, *Die priesterliche Tora*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, Berlín 1936, 63-88.
G. ÖSTBORN, *Tora in the Old Testament*, Lund 1945.
O. PLÖGER, *Priester und Prophet*, en ZAW, LXIII, 1951, 157-192.
H. W. WOLFF, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie*, en «Evangelische Theologie», XII, 1952-1953, 533-554.

Sobre los sacerdotes y el sacrificio:

L. GAUTIER, *Prêtre ou sacrificateur?*, en *Études sur la religion d'Israël*, Lausana 1927, 247-276.
A. E. J. RAWLINSON, *Priesthood and Sacrifice in Judaism and Christianity*, en «Expository Time», LX, 1949, 115-121.

Sobre el sacerdote mediador:

A. ROBERT, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento V, París 1957, 1004-1008.

## VI. El levitismo

Sobre la etimología:

Fuera de los grandes diccionarios (con referencias):

M. NOTH, *Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts*, en «Journal of Semitic Studies», I, 1956, 327.
L. KOPF, *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch*, en VT, VIII, 1958, 181-182.

Sobre la tradición levítica:

G. HÖLSCHER, art. *Levi*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie...*, XII 2, 1925, 2155-2208.



K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments*, en ZAW, LII, 1934, 184-231.
A. LEFÈVRE, *Notes d'exégèse sur les généalogies des Qehatites*, en «Recherches de Science Religieuse», XXXVII, 1950, 287-292.

Sobre la evolución histórica:

J. GOETTESBERGER, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel*, en *Episcopus, Festgabe Faulhaber*, Ratisbona 1949, 1-19.
M. GREENBERG, *A New Approach to the History of the Israelite Priesterhood*, en JAOS, LXX, 1950, 41-47.
G. E. WRIGHT, *The Levites in Deuteronomy*, en VT, IV, 1954, 325-330.
E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhague 1955, 264-286.
Ch. HAURET, *Aux origines du sacerdoce danite, à propos de Jud. 18, 30-31*, en *Mélanges Bibliques... A. Robert*, París 1957, 105-113.

Sobre las ciudades levíticas:

W. F. ALBRIGHT, *The List of Levitic*, en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, I, Nueva York 1945, 49-73
A. ALT, *Bemerkungen zu einigen judaischen Ortslisten des Alten Testaments*, en *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde* (= ZDPV), LXVIII, 1951, 193-210 = «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 289-305.
A. ALT, *Festungen und Levitenorte im Lande Juda*, en «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 306-315.
M. HARAN, *The Levitical Cities: Utopia and Historical Reality*, en «Tarbiz», XXVII, 1957-1958, 421-439 (en hebreo con resumen en inglés).
B. MAZAR, *The Cities of the Priests and Levites*, en Congress Volume, Oxford 1959 (suplemento VII a VT), Leiden 1960, 193-205.

Sobre el origen del levitismo:

H. GRIMME, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel*, en «Museon», XXXVII, 1924, 169-199.
L. WATERMAN, *Some Determining Factors in the Northward Progress of Levi*, en JAOS, LVII, 1937, 375-380.
Th. J. MEEK, *Moses and the Levites*, en AJSL, LVI, 1939, 113-120.
H. H. ROWLEY, *Early Levite History and the Question of the Exodus*, en JNES, III, 1944, 73-78.
S. YEIVIN, *The Exodus*, en «Tarbiz», XXX, 1960-61, 1-7 (en hebreo).

## VII. El sacerdocio de Jerusalén durante la monarquía

Sobre Sadoq y los sadoquitas.

Th. J. MEEK, *Aaron and the Sadocides*, en AJSL, XLV, 1928-1929, 149-166.
E. AUERBACH, *Die Herkunft der Ṣadoḳidem*, en ZAW, XLIX, 1931, 327-328.

A. BENTZEN, *Studier over det Zadokidiske Praesterkabs historie*, Copenhague 1931.
A. BENTZEN, *Zur Geschichte der Ṣadoḳidem*, en ZAW, LI, 1933, 173-176.
K. BUDDE, *Die Herkunft Ṣadoḳ's*, en ZAW, LII, 1934, 42-50, cf. 160.
H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehushtan*, en JBL, LVIII, 1939, 113-141.
H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 461-472.

Sobre la jerarquía sacerdotal:

J. MORGENSTERN, *A Chapter in the History of the High-Priesthood*, en AJSL, LV, 1938, 1-24, 183-197, 360-377.

Sobre los ingresos de los sacerdotes:

O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, Leipzig 1917.

Sobre el personal inferior:

M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahwe-Religion und Kult*, Leipzig 1908.
G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925, 184-193.
B. D. EERDMANS, *Thoda-Songs and Tempel-Singers*, en «Oudtestamentische Studiën», I, 2, 1942, 162-175.
W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore ²1946, 125-128.
M. HARAN, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon*, en *Judah and Israel*, Jerusalén 1957, 37-45 (en hebreo con resumen en inglés).

Sobre las prostitutas sagradas:

B. A. BROOKS, *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, en JBL, LX, 1941, 227-253.
J. P. ASMUSSEN, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament*, en «Studia Theologica», XI, 1957, 167-192.

Sobre los profetas cultuales:

S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, III: *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Cristianía (Oslo) 1923.
A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.
A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala 1945.
N. W. PORTEOUS, *Prophet and Priest in Israel*, en «Expository Time», LXII, 1950-1951, 4-9.
O. PLÖGER, *Priester und Prophet*, en ZAW, LXIII, 1951, 157-192.
E. WÜRTHWEIN, *Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XLIX, 1952, 1-16.
F. HESSE, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?*, en ZAW, LXV, 1953, 45-53.



R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlín 1957.
H. H. ROWLEY, *Ritual and the Hebrew Prophets*, en S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, 236-260.

## VIII. El sacerdocio después de la cautividad

Sobre los sacerdotes y los levitas:

G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart 1930.
R. MEYER, *Levitische Emancipazionsbestrebungen in nach-exilischen Zeit*, en «Orientalistische Literaturzeitung», XLI, 1938, 721-728.
A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and its Date*, Londres 1939.
A. ALT, *Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments*, en *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde* (= ZDPV), LXVIII, 1951, 139-210 = «Kleine Schriften», II, Munich 1953, 289-305.

Sobre los aaronitas y los sadoquitas:

M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 195-199.
F. S. NORTH, *Aaron's Rise in Prestige*, en ZAW, LXVI, 1954, 191-199.
H. G. JUDGE, *Aaron, Zadok and Abiathar*, en JTS, n.s. VII, 1956, 70-74.

Sobre el sumo sacerdote:

J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum*, Viena 1933.
J. MORGENSTERN, *A Chapter in the History of the High Priest-Hood*, en AJSL, LV, 1938, 1-24, 183-197, 360-377.
F. STUMMER, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der alttestamentlichen Gemeinde*, en *Episcopus, Festgabe Faulhaber*, Ratisbona 1949, 19-49.
A. DE BUCK, *La fleur au front du Gran Prêtre*, en «Oudtestamentische Studiën», IX, 1951, 18-29.
S. ZEITLIN, *The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin*, en JQR, n.s., XLVIII, 1957-1958, 1-5.
M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn 1958, 11-16.
J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Stuttgart ²1958 (casi sin modificación respecto a la edición de 1923), sobre todo B 3-59.
E. COTHENET, art. *Onction*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento VI, París 1959, 701-732.
M. A. BEEK, *Hasidic Conceptions of Kingship in the Maccabean Period*, en *The sacral Kingship* (suplemento IV a «Numen»), Leiden 195[illegible] 349-355.

Sobre los ingresos de los sacerdotes:

A falta de trabajos recientes, hay que recurrir todavía a:

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II. Leipzig [4]1907, 297-317.

O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, Leipzig 1917.

## IX. El altar

J. DE GROOT, *Die Altäre des salomonischen Tempelhofes*, Stuttgart 1924.

K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Berlín 1924.

G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925, 96-178.

H. M. WIENER, *The Altars of the Old Testament*, Leipzig 1927.

M. LÖHR, *Das Räucheropfer im Alten Testament. Eine archaologische Untersuchung*, Halle 1927.

W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore [2]1946, 150-152.

L.-H. VINCENT, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ézéchiel*, en *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949 *(Mélanges Paul Peeters*, I), 7-20.

R. DE LANGHE, *Het gouden altaar, in de Israëlitische eredienst*, Bruselas 1952.

A. PARROT, *Autels et installations cultuelles à Mari*, en *Congress Volume, Copenhagen* (suplemento a VT, I), Leiden 1953, 112-119.

R. DE LANGHE, *L'autel d'or du temple de Jérusalem*, en *Studia Biblica et Orientalia, I. Vetus Testamentum*, Roma 1959, 342-360 = «Biblica», XL, 1959, 476-494.

## X. El ritual de los sacrificios

Sobre los sacrificios en general:

G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925.

A. WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig 1927.

W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development*, Londres 1937.

Sobre ciertos ritos en particular:

A. VINCENT, *Les rites de balancement (tenoûphâh) et de prélèvement (teroûmâh) dans le sacrifice de communion de l'Ancien Testament*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, I, París 1939, 267-272.

W. B. STEVENSON, *Hebrew olah and zebach Sacrifices*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, 488-497.

G. R. DRIVER, *Three Technical Terms in the Pentateuch* (para *'azkârah y tᵉnûpah)*, en *«Journal of Semitic Studies»*, I, 1956, 97-105.

N. H. SNAITH, *Sacrifices in the Old Testament* (para *zebaḥ, minḥah' ḥaṭṭa't)*, en VT, VII, 1957, 308-317.

L. MORALDI, *Terminologia cultuale israelitica*, en *«Rivista degli Studi Orientali»*, XXXII, 1957 *(Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, I), 321-337.



L. ROST, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, en *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlín 1958, 177-183.

A. CHARBEL, *Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificis «šᵉlamîn»*, en *Sacra Pagina*, I. Vetus Testamentum, Gembloux 1959, 366-376.

Sobre los sacrificios expiatorios:

D. SCHÖTZ, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament*, Breslau 1930.

P. SAYDON, *Sin-Offering and Trespass-Offering*, en «Catholic Biblical Quarterly», VIII, 1946, 393-398.

L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956.

Sobre las ofrendas de incienso:

M. LÖHR, *Das Räuchopfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung*, Halle 1927.

A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, París 1937, 212-223.

M. HARAN, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual*, en VT, X, 1960, 113-129.

## XI. Historia del sacrificio israelita

La misma bibliografía que en el capítulo precedente.
Añádase:

R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlín 1957.

G. W. VAN BEEK y A. JAMME, *An Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel*, en BASOR, *151*, 1958, 9-16.

## XII. Origen del ritual israelita

Sobre el sacrificio asirio-babilónico:

G. FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Roma 1932.

E. DHORME, *Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CVI, 1932-A, 107-125.

F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Roma 1934.

G. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, Udine 1940.

E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, en *Mana. Introduction à l'Histoire des Religions*, I, II, París 1945, 220-233

R. LABAT, *Le sort des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides*, en *«Revue d'Assyriologie»*, XL, 1945-1946, 123-142.

G. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXV, 1949, 383-400.

J. GRAY, *Royal Substitution in the Ancient Near East*, en PEQ, 1955, 180-182.
W. VON SODEN, *Beiträge zum Verständnis der assyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten*, en Festschrift V. Christian, Viena 1956, 100-107.
W. G. LAMBERT, *A Part of the Ritual of the Substitute King*, en AFO, XVIII, 1, 1957, 109-112.

Sobre el sacrificio entre los antiguos árabes:

J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlín ²1897.
J. HENNINGER, *Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen*, en «Anthropos», XXXVII-XL, 1942-1945, 779-810.
J. HENNINGER, *Le sacrifice chez les Arabes*, en «Ethnos» (Estocolmo), XIII, 1948, 1-16.
G. RYCKMANS, *Le sacrifice DBḤ dans les inscriptions ṣafaïtiques*, en HUCA, XXXIII, I, 1950-1951, 431-438.
G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Lovaina ²1951.
J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, en «Anthropos», L, 1955, 81-148.
J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, París 1955.
J. HENNINGER, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25jährigen Bestand, 1929-1954*, Viena 1956, 359-368.

Sobre el sacrificio cananeo:

Th. H. GASTER, *The Service of the Sanctuary: a Study in Hebrew Survivals*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, París 1939, 577-582.
R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, París ²1941.
R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, París ²1941.
D. M. L. URIE, *Sacrifice among the Semites*, en PEQ, 1949, 67-82.
J. GRAY, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*, en ZAW, LXII, 1949-1950, 207-220.
A. DE GUGLIELMO, *Sacrifices in the Ugaritic Texts*, en «Catholic Biblical Quarterly», XVII, 1955, 76-96.
J. G. FÉVRIER, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, en «Journal Asiatique», CCXLIII, 1955, 49-63.
J. GRAY, *The Legacy of Canaan* (suplemento a VT, v), Leiden 1957.
J. G. FÉVRIER, *Remarques sur le grand tarif dit de Marseilles*, en «Cahiers de Byrsa», VIII, 1958-59, 35-40.

Sobre las relaciones con el sacrificio griego:

R. K YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, Nueva York 1952.
L. ROST, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, en *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlín 1958, 177-183.



Sobre los sacrificios humanos:

A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham*, en *Études de Critique et d'Histoire Religieuses (Mélanges Vaganay)*, Lyón 1948, 99-110.
F. M. Th. BÖHL, *Das Menschenopfer bei den alten Sumerern*, en sus *Opera Minora*, Groninga 1953, 162-173, 488-490.
H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim, II Sam. XXI, 1-14*, en PEQ, 1955, 165-175.
A. S. KAPELRUD, *King and Fertility, A Discussion of II Sam 21/1-14*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel... missae*, Oslo 1955, 113-122.
J. HENNINGER, *Menschenopfer bei den Arabern*, en «Anthropos», LIII, 1958, 721 s, 776 s.

Sobre el «sacrificio a Molok»:

O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle del Saale 1935.
R. DUSSAUD, *Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París), 1946, 371-387.
J. G. FÉVRIER, *Essai de reconstitution du sacrifice à Molok*, en «Journal Asiatique», CCXLVIII, 1960, 167-187.
W. KORNFELD. *Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts*, en «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», LI, 1952, 287-313.
J. G. FÉVRIER, *Molchomor*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CXLIII, 1953-A, 8-18.
R. CHARLIER, *La nouvelle série des stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits «molchomor» en relation avec l'expression «bšrm btm»*, en «Karthago», VI, 1953, 3-48.
J. G. FÉVRIER, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, en «Journal Asiatique», CCXLIII, 1955, 49-63.
J. G. FÉVRIER, *Un sacrifice d'enfants chez les Numides*, en «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», XIII *(Mélanges Isidore Lévy)*, Bruselas 1955, 161-171.
E. DHORME, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*, en «Anatolian Studies», VI, 1956, 57-61.
H. CAZELLES, art. *Molok*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento V, París 1957, 1337-1346.
J. HOFTIJZER, *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer*, en VT, VIII, 1958, 288-292.

## XIII. Valor religioso del sacrificio

Añádase a la bibliografía general del capítulo X:

A. BERTHOLET, *Zum Verständnis des alttestamentlichen Opfergedankens*, en JBL, XLIX, 1930, 218-233.
A. METZINGER, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer*, en «Biblica», XXI, 1940, 159-187, 247-272, 353-377.

J. E. COLERAN, *Origins of the Old Testament Sacrifice*, en «Catholic Biblical Quarterly», II, 1940, 130-144.
R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, París ²1941.
H. Wheeler ROBINSON, *Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolism*, en JTS, XLIII, 1942, 129-139.
A. BERTHOLET, *Der Sinn des kultischen Opfers*, en *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1942, Phil.-hist. Klasse, 2. Berlín 1942.
H. H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, en BJRL, XXXIII, 1950-1951, 74-110.
G. VAN DER LEEUW, *Phänomenology der Religion*, Tubinga 1956, 393-406.
W. HERRMANN, *Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel*, en ZAW, LXXII, 1960, 205-216.

Sobre la polémica contra los sacrificios:

P. VOLZ, *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*, en «Zeitschrift für systematische Theologie», XIV, 1937, 63-85.
C. LATTEY, *The Prophets and Sacrifice: a Study in Biblical Relativity*, en JTS, XLII, 1941, 155-165.
J. E. COLERAN, *The Prophets and Sacrifice*, en «Theological Studies», V. 1944, 411-438.
N. H. SNAITH, *The Prophets and Sacrifice and Salvation*, en «Expository Time», LVIII, 1946-1947, 152-153.
H. H. ROWLEY, *The Prophets and Sacrifice*, en «Expository Time», LVIII, 1946-1947, 305-307.
H. W. HERTZBERG, *Die prophetische Kritik am Kult*, en TLZ, LXXV, 1950, 219-226.
J. M. BAUMGARTNER, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls*, en «Harvard Theological Review», XLVI, 1953, 141-159.
H. KRUSE, *Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom*, en VT, IV, 1954, 385-400.
Th. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*, París-Tournai 1955.
J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté» de Qumrân*, en RB, LXIII, 1956, 254-232.
R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlín 1957.
R. PRESS, *Die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung*, en ZAW, LXX, 1958, 181-184.
R. DOBBIE, *Deuteronomy and the Prophetic Attitude to Sacrifice*, en «Scottish Journal of Theology», XII, 1959, 68-82.



## XIV. Los actos secundarios del culto

Sobre la oración:

N. JOHANSSON, *Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern*, Lund 1940.
P. A. H. DE BOER, *De voorbede in het Oud Testament* = «Oudtestamentische Studiën», III, 1943.
E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, en «Theologische Zeitschrift», III, 1947, 1-15.
E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma-Friburgo 1959, 1-14.
N. B. JOHNSON, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: a Study of the Jewish Concept of God* (JBL, Monograph Series, III), Filadelfia 1948.
D. R. AP-THOMAS, *Notes on Some Terms Relating to Prayer*, en VT, VI, 1956, 225-241.

Sobre los ritos de purificación y de consagración:

J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments*, Munster de Westfalia 1917.
J. SCHEFTELOWITZ, *Das Opfer der roten Kub (Num 19)*, en ZAW, XXXIX, 1921, 113-123.
W. H. GIPSEN, *Clean and Unclean*, en «Oudtestamentische Studiën», V, 1948, 190-196.
L. KOEHLER, «*Aussatz*», en ZAW, LXVII, 1955, 290-291.
J. BOWMAN, *Did the Qumran Sect burn the Red Heifer?*, en «Revue de Qumrân», I, 1958, 73-84.
P. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (suplemento a VT, VI), Leiden 1958.

Sobre los votos y el nazireato:

M. JASTROW, *The «nazir» Legislation*, en BJL, XXXIII, 1914, 265-285.
H. SALMANOWITCH, *Das Naziräat in Bibel und Talmud*, Wilna 1931.
A. WENDEL, *Das israelitisch-jüdische Gelübde*, Berlín 1932.
J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, III-IV, Londres 1947, 264-266.
J. HENNINGER, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zur 25 jährigen Bestand 1929-1954*, Viena 1956, 359-368.

## XV. Los tiempos sagrados

Sobre el servicio ordinario del templo:

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II, Leipzig ⁴1907, 336-357.

Sobre los calendarios religiosos:

Los calendarios religiosos no han sido hasta ahora objeto de estudios comparativos. No nos queda sino remitir a la bibliografía que dare-

mos sobre las diferentes fiestas y a los estudios de conjunto sobre las fiestas de Israel, en particular:

I. ELBOGEN, *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel*, en *46. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlín 1929, 25-46.
I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1931, 107-154.
E. AUERBACH, *Die Feste im alten Israel*, en VT, VVIII, 1958, 1-18.
E. KUTSCH, *Feste und Feiern*. II, *in Israel*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Leipzig ³1958, 910-917.
E. L. EHRLICH, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart 1959, 52-82.
J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leiden 1959.

## XVI. El sábado

J. MEINHOLD, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, Gotinga 1905.
J. HEHN, *Siebenzahl und Sabbat* (Leipziger semitische Studien, II, 5), Leipzig 1907.
J. MEINHOLD, *Die Entstehung des Sabbats*, en ZAW, XXIX, 1909, 81-112
J. MEINHOLD, *Zur Sabbatfrage*, en ZAW, XXXVI, 1916, 108-110.
T. J. MEEK, *The Sabbath in the Old Testament*, en JBL, XXXIII, 1914, 201-212.
B. D. EERDMANS, *Der Sabbat*, en *Vom Alten Testament (Festschrift Marti)*, Giessen 1925, 79-83.
K. BUDDE, *The Sabbath and the Week*, en JTS, XXX, 1929, 1-15.
J. MEINHOLD y K. BUDDE, *Zur Sabbathfrage*, en ZAW, XLVIII, 1930, 121-145.
W. W. CANNON, *The Weekly Sabbath*, en ZAW, XLIX, 1931, 325-327.
E. J. KRAELING, *The Present Status of the Sabbath Question*, en AJSL, XLIX, 1932-1933, 218-228.
S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, Londres 1935.
G. SCHRENK, *Sabbat oder Sonntag?*, en «Judaica», II, 1946-1947, 169-189.
H. M. FÉRET, *Les sources bibliques*, en *Le Jour du Seigneur* (Congreso de Pastoral Litúrgica, Lyón), París 1948, 41-404.
N. H. TUR-SINAI, *Sabbat und Woche*, en «Bibliotheca Orientalis», VIII, 1951, 14-24.
H. H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*, en BJRL, XXXIV, 1951-1952, 81-118.
G. J. BOTTERWECK, *Der Sabbat im Alten Testament*, en «Theologische Quartalschrift», CXXXIV, 1954, 134-147, 448-457.
Th. H. GASTER, *Le jour du repos*, en «Évidences», 43, nov. 1954, 43-48.
R. NORTH, *The Derivation of Sabbath*, en «Biblica», XXXVI, 1955, 182-201.
E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zurich 1956.
E. VOGT, *Hat 'šabbāt im AT den Sinn von «Woche»?*, en «Biblica», XL 1959, 1008-1011.



D. GILAT, *The Thirty-nine Classes of Work forbidden in the Sabbath*, en «Tarbiz», XXIX, 1959-60, 222-228 (en hebreo).
E. LOHSE, art. σαββατον, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 1960, 1-34.
A. CAQUOT, *Remarques sur la fête de la «néoménie» dans l'ancien Israël*, en «Revue de l'Histoire des Religions», CLVIII, 1960-II, 1-28.

## XVII. Las fiestas antiguas de Israel

Sobre la pascua y los ácimos:

G. BEER, *Pesachim (Die Mischna...*, II, 3), Giessen 1912.
F. HORST, *Das Privilegrecht Yahves. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, Gotinga 1930.
J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der altt. Passahüberlieferung*, Giessen 1932.
J. PEDERSEN, *Passahfest und Passahlegende*, en ZAW, LII, 1934, 161-175.
J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture, III-IV*, Londres 1940, apéndice I: The Crossing of the Dead Sea and the Paschal Legende, 728-737.
L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalendar*, en ZDPV, LXVI, 1943, 205-216.
A. DUPONT-SOMMER, *Sur la fête de Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine*, en «Revue des Études Juives», CVII, 1946-1947, 39-51.
Th. H. GASTER, *Passover. Its History and Traditions*, Nueva York 1949.
J. HENNINGER, *Les fêtes du printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, en «Revista do Museu Paulista» (São Paulo), IV, 1950, 389-432.
H. J. KRAUS, *Gilgal*, en VT, I, 1951, 181-199.
S. MOWINCKEL, *Die vermeintliche «Passahlegende», Ex 1-15*, en «Studia Theologica», V, 1952, 66-88.
I. ENGNELL, *Paesch-Meṣṣot and the Problem of «Patternism»*, en «Orientalia Suecana», I, 1952, 39-50.
P. GRELOT, *Études sur le «Papyrus Pascal» d'Éléphantine*, en VT, IV, 1954, 349-384.
H. HAAG, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier*, en «Luzerner Theologische Studien», I, 1954, 17-46.
P. GRELOT, *Le Papyrus Pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque*, en VT, V, 1955, 250-265.
B. COUROYER, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*, en RB, LXII, 1955, 481-496.
J. HENNINGER, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semitern*, en *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I, Roma 1956, 448-458.
H. J. KRAUS, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*, en «Evangelische Theologie», XVIII, 1958, 47-67.
E. KUTSCH, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LV, 1958, 1-35.
H. HAAG, art. *Pâque*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento VI, 1960, 1120-1149.

Sobre la fiesta de las semanas:

E. BRÖGELMANN, *Pfingsten in Altisrael*, en «Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst», XLIV, 1939, 119-128.
K. H. RENGSTORF, *Christliches und jüdisches Pfingstfest*, en «Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst», XLV, 1940, 75-78.
E. LOHSE, Πεντηκοστή, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 1954, 45-49.

Sobre la fiesta de los tabernáculos:

R. KITTEL, *Osirismysterien und Laubhüttenfest*, en «Orientalistische Literaturzeitung», XXVII, 1924, 385-391.
J. A. WENSINCK, *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles* (Verhandelungen d. kon. Akad. v. Wetenskap, Letterkunde, N.R. XXV, 2), Leiden 1925, 1-41.
L. I. PAP, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen 1933, 33-47.
H. BORNHÄUSER, *Sukka (Die Mischna...*, II, 6), Berlín 1935.
J. MORGENSTERN, *Amos Studies* II, en HUCA, XII-XIII, 1937-1938, 20-34.
G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938, 30-37 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1958, 41-48.
R. DE VAUX, *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, en «Angelicum», XX, 1943 = *Biblica et Orientalia R. P. Vosté dicata*, 77-91.
A. ALT, *Zelte und Hütten*, en *Alttestamentliche Studien (Festschrift Nötscher)*, Bonn 1950, 16-25.
H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, Munich 1954.
S. TALMON, *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Juda*, en VT, VIII, 1958, 48-74.
G. W. MCRAE, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, en «Catholic Biblical Quarterly», XXII, 1960, 251-276.

Y la bibliografía citada para los dos párrafos siguientes.

Sobre el año nuevo y la fiesta de la entronización de Yahveh:

Como los dos problemas se tratan con frecuencia conjuntamente, damos una sola bibliografía para los dos párrafos.

P. VOLZ, *Das Neujahrfest Yahwes*, Tubinga 1912.
P. FIEBIG, *Rosch ha-schana (Die Mischna...*, II, 8), Giessen 1914.
F. THUREAU-DANGIN, *Rituels akkadiens*, París 1921.
S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Cristianía 1922.
H. SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel*, Tubinga 1927.
L. I. PAP, *Das israelitische Neujahrfest*, Kampen 1933.
S. H. HOOKE, (ed.), *Myth and Ritual*, Oxford 1933.
N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival. Its Origin and Development*, Londres 1947.
A. BENTZEN, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*, en JBL, LXVII, 1948, 37-53.



R. PETTAZZONI, *Der babylonische Ritus des Akītu und das Gedicht der Weltschöpfung*, en «Eranos-Jahrbuch», XIX, 1950, 403-430.
H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung*, Tubinga 1951.
A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques du Règne de Yahvé*, en «Nouvelle Revue Théologique», LXXIII, 1951, 244-260, 352-363.
F. KÖCHER, *Ein mittelassyrisches Ritualfragment*, en ZA, L, 1952, 192-202.
S. MOWINCKEL, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo 1952.
J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954.
A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955.
G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955.
S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956.
D. MICHEL, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, en VT, VI, 1956, 40-68.
H. OTTEN, *Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy*, en «Orientalistische Literaturzeitung», LI, 1956, 101-105.
H. GROSS, *Lässt sich in den Psalmen ein «Thronbesteigungsfest Gottes» nachweisen?*, en «Trier theologische Zeitschrift», LXV, 1956, 24-40.
E. AUERBACH, *Neujahr- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen*, en VT, VIII, 1958, 337-343.
S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958.
H. CAZELLES, *Nouvel An, en Israël*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento VI, París 1959, 620-645.
J. GRAY, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, en VT, XI, 1961, 1-29.

## XVIII. Las fiestas posteriores

Sobre el día de las expiaciones:

J. G. FRAZER, *The Scapegoat*, Londres 1913.
J. MEINHOLD, *Joma (Die Mischna...*, II, 5), Giessen 1913.
S. LANDERSDORFER, *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Munster de Westfalia 1924.
M. LÖHR, *Das Ritual von Lev. 16*, Berlín 1925.
H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburgo 1930, 81-91.
I. SCHUR, *Versöhnungstag und Sündenbock* (Soc. scient. Fennica, Comm. Hum. Litt., VI, 3), Helsingfors 1934.
G. ORMANN, *Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages*, Bonn 1935.
L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalendar*, en ZDPV, LXVI, 1943, 205-216.
Th. C. VRIEZEN, *The Term «hizza»: Lustration and Consecration*, en «Oudtestamentische Studiën», VII, 1950, 201-235.
J. MORGENSTERN, *Two Prophecies from the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur*, en HUCA, XXIV, 1952-1953, 1-74.
G. R. DRIVER, *Three Technical Terms in the Pentateuch* (para Azazel), en «Journal of Semitic Studies», I, 1956, 97-98.

E. AUERBACH, *Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen*, en VT, VIII, 1958, 337-343.

Sobre la *hanukka:*

H. HÖPFL, *Das Chanukafest*, en «Biblica», III, 1922, 165-179.
O. S. RANKIN, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, Edimburgo 1930.
E. BICKERMANN, *Ein jüdischer Brief vom Jahre 124 v. Chr. (II Macc. 1 1-9)*, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», XXXII, 1933, 233-254.
O. S. RANKIN, *The Festival of Hanukkah*, en S. H. KOOKE (ed.), *The Labyrinth*, Londres 1935, 159-209.
F.-M. ABEL, *La fête de la Ḥanoucca*, en RB, LIII, 1946, 538-546.
J. MORGENSTERN, *The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel*, en HUCA, XX, 1947, 1-136; XXI, 1948, 365-496.
Th. H. GASTER, *Festivals of the Jewish Year*, Nueva York [1]1955.

Sobre la fiesta de los *purim:*

Además de los comentarios del libro de Ester:

N. S. DONIACH, *Purim, or the Feast of Esther. An Historical Study*, Filadelfia 1933.
J. LEWY, *The Feast of the 14th Day of Adar*, en HUCA, XIV, 1939, 127-151.
V. CHRISTIAN, *Zur Herkunft des Purim-Festes*, en *Alttestamentliche Studien (Festschrift Nötscher)*, Bonn 1950, 33-37.
J. LEWY, *Old Assyrian «puru'um» and «pu̱rum»*, en «Revue Hittite et Asianique», V, 1939, 117-124.
A. BEA, *De origine vocis «pûr»*, en «Biblica», XXI, 1940, 198-199.
Th. H. GASTER, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, Nueva York 1950.
H. RINGGREN, *Esther and Purim*, en «Svensk Exegetisk Årsbok», XX, 1955, 5-24.

# INDICES

# ÍNDICE ALFABÉTICO [1]


Aarón 157 167 224 259 436 438 451 452 462 463 465 466 471 473 480 498 501 502-510 517
Aaronitas 453 *505-508* 513
Ab 259 623
*'ăbâdîm* 299-301 306
cf. *'ebed*
Abastecimiento
de la corte 194
del ejército 338-341
*'abbîr* 455
Abda 186 204
Abed Negó 83
Abel 42 78
Abel Bet-Maaká 316 321
Abib 256 258 264 266 594 596 612 617 618
Abiezer 197
Abigail 114 129
Abihú 507 640
Abimélek 26 31 61 139 141 155 178 198 298 318 321 370 383
Abinadab 465 467
Abisag 171
Abisay 300
Abiyyá 152 169
Abiyyam 173
Abluciones *582*
Abner 36 99 100 142 171 228 297
*'ăbodah* 361
Abominación de la desolación 426 526 640
*'ăbôṭ* 241
Abraham 29 31 33 50 55 60 62 63 77 83 84 86 89 91 92 97 112 114 117 124 131 132 231 237 238 286 369 370 382-388 407 408 438 482 542 560 570
Absalón 36 54 97 155 157 169 171 175 179 180 217 301 302
*'abṭîṭ* 241
abu-dhûr (ára' e) 32 391
Acab 64 122 169 171 174 177 179 181 182 187 198 235 301 303 309 313 315 320 332 334 335 337 339 340 342 353 378 458 560 592
Acaz 96 153 167 172 188 334-335 422 461 483 484 523 563 564 592
Ácimos, fiesta de los 254 264 596 597 *610-620* 621 624
Aclamación 157 158
Acusador 222
Adad 163
Adad-sum-usur 163
Adar 259 263 598 641 645 646 648
*'adat* (ugarítico) 173
Adivinos 457 494
Administración *192-199*
*'adôn* 74 172 173
Adoni-Sédeq 344 481
Adonías 91 151 153 157 171 180 228 301 302 480
Adonis 628
Adoniram 186


1. En la edición original, este índice ha sido confeccionado por J.-M. Roussée, O. P. Los números cursivos indican los pasajes más importantes.

Adoniayahu 186
Adopción 77 *89 90* 92
divina 154 *164-166*
Adoram 185 186 204 417
Adorayim 312
Adrammélek 565
Adulam 312
Adúlteras 68 *70-71* 225 226
Advenimiento al trono *150-152*
*'adwân* 27
Afeq 342 347 393 400
Afinidad 65
Afqa 368
Agag 399
Agar 55 57 62 77 92 369
Ageo 258 266 424 425 506 508
Agripa II 504
Agua (aprovisionamiento de las ciudades) 323-325
Agua lustral *583* 585
Aguas amargas 224 578
Aguas sagradas *368-369*
*'ahel* (árabe) 30
Ahimélek 185 465 479 481 486
Ahiqar 99
Ahiram 98
Ahisar 186 187
Ahitófel 177
Ahitub 185 480 481 483
*'ahîw* 481
Ahiyyá 186 341 426 437
Ahyó 481
*'ain* 599
Akán 215 224 349 380
Akbor 81
Akitu 632
*'ălāmôt* 493
Alcimo 426 513
Alejandra 83
Alejandro Balas 509 513 515
Alejandro Janeo 514 625
Alfarería 121
Alfareros 53 120 121
*'allûp* 30
Alma 94
*'almah* 493
Almenas 316
Alquiler 239
Altar
del desierto 390 *521-522*
de los holocaustos
del templo 167 363 406 407 408 417-419 422 423 425 426 439 523-526 529 530 536 542 549 553 554 557 558 568 569 637 640 644
de incienso *379*
israelita fuera del santuario principal 378 383 384 387 403 435 438 441 *520 521*
de los perfumes 419 426 485 518 *521-524* 525 526 537 548 553 554
preisraelitas *518-520*
Alturas *370-373*
Alumbramiento 79 80
*'am hâ-'ăreṣ* 112-114
*'âmad* 580
Amalek 26 140
Aman 88 645 646
Amasá 228
Amasías 146 160 177 302 310 334 337 344 423 485
Amenofis III 58 170
*'ammah* 273
Ammón 26 84 139 141 339 342
Ammonitas 64 86 114 136 145 170 201 203 293 334 555 565
Amnón 36 50 54 152 174
Amón 62 113 198
Amós 146 388 437 544
Amrit 365
Amurru 170 173
Ana 57 587 623
Anammélek 565
Ananías 83
Anaq 299
Anat 371 455
Anatema 126 322 *349* 515
Anatot 286 480 484 498
Ancianos 30 54 88 110 198 199 217 218 222 223 228-230 451 487
*a(n)duraru* (acádico) 248
Anfictionías 29 31 *140*
Ángel 356 581
Ángel de Dios 165
Ángel de Yahveh 367 393 403 406 435 460 520 542 570
Animal sagrado 436
*anṣab* (árabe) 366
*'anšê (ham)milḥāmah* 306
Antígono 512 514
Antíoco III 426 504 515
Antíoco IV Epífanes 86 107 125 226 332 337 423 426 447 508 512 513 515 526 592 640 643 644
Antíoco V 513
Antíoco VII Sidetes 287 288 447 513
Año 262-267
Año jubilar 116 127 134 246-248
Año nuevo 267-269 551 *630-632* 633 638 647 648
Año sabático 116 118 *244-246*
Aparcería 236
Apátridas 51 96
Apolo 346



Apolonio 305
*apsû* (acádico) 419 430
*'ăpuddah* 456
*'âqab* 81
*'âqeb* 81
'Arabá 136
Árabes antiguos 25-39 52 61 81 84 85 117 171 182 201 251 390 391 398 453 457 464 476 492 552-554 558 568 615
Árabes modernos 59 61 64 67 68 77 79 80 297
*arallu* (acádico) 525
Aram 139 155 334 342 353
Arameos 139 145 151 197 230 234 302 320 323 334 335 342
*'arás* 65
Arauná 181 238 407 417
Árboles frutales 322
Árboles sagrados *369-370*
Arca de la alianza 32 140 153 168 212 308 341 347 352 363 385 390 391 392-398 399 400 406 410 412 419 421 424 427 433-437 500-501 502 542 581 633 634
Arco 295 320 328-329
Ardides de guerra 296 320
*'ări'el* 525 527
Arietes 315 322 323
Aristeo, carta de 425 526
Aristóbulo 487 512 514
ἀρχιερεύς *509* 513
Armas 295 306 *326-332*
*'armôn* 319
Aromas 537
*'ărôn* 455
*'ărôn habbᵉrît* 393
*'ărôn hâ-'edût* 392
Arpa 327
Arriendo 236
Arsa 187
Artajerjes 215 267 514
Artesanos 120-121 136
Artillería 323
*'ărubbah* 241
Asá 172 204 309 313 316 334 421 483
Asaf 491 494 495 498 501 502
Asahel 36
Asalariados *119-120*
*'ăšâm* 532 534 535 540 545 557
Asamblea popular 110
Asaradón 159 170
Asayá 176
Ascalón 170 491
Ascensión al trono 150-152
Asdod 170 268 393
Asedio de ciudades *320-323*
Aser 293
*'ăšer 'al habbayt* 182 187
*'ăšer 'al hâ'îr* 197
Aserá 173 379 381 422 492 493
*'ăšerah* 378 *379* 403
*'ăṣeret* 621
Asesinato 214 578; del esclavo 130
Asilo 33 *227-229* 367 527
*'âsîp* 257 594 622
*'aš:reh* (árabe) 30
Asmoneos 146 288 487 511 512 513 641
*'ašpah* 330
Astar-Kemós 349
Astarté 369 440 554
Asuero 88 647
Asurbanipal 159 163 303 440 441
Atabyrion 372
Atalía 75 113 152 171 172 180 301 421 483 485 593
*'ăṭârah* 512
Ataroť 314
Ataúd 95
Atlit 287
Atrio 390 416 421 425
Aves, sacrificios de 529
*'âvon* 546
Ay 296 320 327 375 380 384 520
Ayuno 99 101 118 351 355 497 636 645
Ayyah 81
Ayyalón 143 312
Azarías 83 160 483
Azaryahu 186 194 480 483
Azazel 637
*'ăzâ'zel* 638
Azeqá 195 312 313 318 336 341
*'azkârah* 536 537
Azote 87 226
Azriqam 188

*ba'al* 50 58 74 82
Baal 82 113 129 155 180 351 371 372 376 378 379 381 388 403 422 437 440 482 483 492 494 554 555 557 565 581 592
Baal-berit 319 388
Baal-Hermón 371
Baal de Peor 629
Baal de Samaría 45
Baalat 303
Baalat-Beer 369
Baalhanan 161
Baalsamem 372
Baana 142
Bagoas 444
Balanza 281
Balaq 544
Baltasar 83
Baluarte 318 319
*bâmah* 376-381 519 558 562 563
*bâmôt 376-381*

Bandera 307
Baraq 141 293 350
Barbecho 245-247
Barcilay 177 178
Bar-Rekub 151
Bar-Tolomay 83
Baruc 87 175 237 238
Basá 312 313 334
*bat* 276-280 283
Batanero, fuente del 153
Batidores 305
*baṭn* (árabe) 30
Bazar 122
Becerro de oro 224 363 405 436-437 505 544
«beena» (matrimonio) 61
Beerot 117
*beisân* 414 416
*beit-mirsim (tell)* 107 120 280 312 315 317 318
*bᵉkôr* 489 516
Bel 365 638
Belén 117 196 293 312 465 627
Belial 357
Benayahu 185 186 300 301
Bendición 578
*bᵉnê rekab* 45
Beneficios comerciales 123
Ben-Hadad 122 169 320 339 342
*ben hammelek* 175
Ben-Hinnom 377 562 565
Benjamín 78 80
Ben-Oní 80
*beqa'* 282 283
*bᵉrît* 66 154 211 342 343 396
Bersabé 31 195 216 220 319 369 370 387 *388* 438 439 440 474
*bêru* (acádico) 252
Beser 228 230
*bᵉṣe't haššanah* 264 594
Bestialidad 225
*bêt* 51 375
*bêt 'ab* 30 50
Bet-Ašbea 120
*bêt bâmôt* 438
*bêt-el* 378 384
Betel 146 167 216 220 296 320 365 367 370 378 380 382 383 *384-385* 387 388 393 399 401 405 420 426 436-442 449 453 467 470 474 490 491 505 547 591 626 627
*bêt-ha-gilgâl* 366
Bet-Hadudu 637
Bet-Harudún 637
Bet-Horón de Abajo 303
Betilos 391
*bêt-midraš* 89
Betocece 365
*bêt rekâb* 45 51
Betsabé 64 152 160 169 172 173 299 413
Bet-Semés 312 315 317 324 394 520
Bet-Sur 196 312 313 cf. Betsur
Betsur 275 287 356 cf. Bet-Sur
Betuel 62
Betulia 323
Betuseos 619
Betzacarías 305
Biblos 122 155 170 199 511
Bigamia 56 57
*bikkûrîm* 489 516 620
Bilgá 513
Bilhá 79 90 92
*biqqer* 523
*bîrah* 319
*bîrâniyyôt* 319
*bit adini, bit ḫumri, bit yakin* (acádico) 26
*bîtu* (acádico) 374
Blasfemia 489
*bo'az* 413
Bokim 393
βωμός 558
Booz 52 77 112 183 218 235 237 238 413
*bory beitîn* 438
*bošet* 565
Botín 32 125 126 215 322 *343* 349 553 586
*bq'* 284 287
*bt* (fenicio) 374
*bt lmlk* 280
Buco emisario 42 529 582 637-639
*bûl* 256 626

Caballería montada 304 305
Caballos 122 302-305
Cabezas de flecha 329 330
Cabo Sagrado 372
Cadáver 94 95
Cades 28 319 369
Cadetes (militares) 300 301 309
Caín 36 42 55 78 80
Caleb 58 62 81 478
Calebitas 28 64 143
Calendario *249-270*
religioso *594-598*
Cambises 166 444 647
Camello 23 24 32 391
Campesinos 112 122
Candelabro 390 419 425 426 430 526 642
Canope, decreto de 250
Cantar de los cantares 67
Cántico de las subidas 579
Cantores 177 *491-493* 494 495 498 499 *501-502* 503 504 517 579
Caña (medida) 273
Capitación 515
Caravaneros 122 200
Carcaj 330 331
Carios 180 301
Carmelo 372 403 520 542 555 581



Carnaval 645
Carnero (dios) 444
Carquemís 224 315 336
Carros 122 178 296 *302-305* 332 340
Casa 51 54 115
Casa del rey *169-183*
Casamatas 315
Casco 295 331
Casio 371
Castillo 319
Cedrón 97 324 637
Cedros, montaña de los 370
*Cella* 375 412 416
Censo 105-107 129 309 352
Centralización del culto *433-448*
Cerdos 519
Cereteos 179 301
Cetro 30 154
Cimitarra 327
Circuncisión *83-86* 118 131 399
Ciro 151 159 194 415 424 425 514
Cisma de Israel 57 204 383 384 385 436-437
Cisternas 31 325
Ciudad 53 96 *106* 109
de carros 303
conquistada 343
Estado 139
fuerte 296 311-325
levítica 466 *472-474* 498
de refugio 36 54 118 *227-231* 473 508
Ciudadela 317-319
Clan 60 61 85 109 295
Clases sociales 110 112-117 122 135
Cleopatra 445
Clepsidra 255
Cobardes 306
Codo 273-274 283
Columnas de bronce *413* 423 430
Comadrona 79
Combate singular 297
Comerciantes 121-123
de esclavos 125
del templo 500
Comercio 114 *121-123* 145 285
Comida 88
del dios 567 569-570
sacrificial 131
Comisario de reclutamiento 338
Complot contra el rey 111
Comunicaciones militares 340
Concavidades artificiales (cúpulas) 518-519
Concubina 55 56 59 92 128 132 133 169 171
Condenados a muerte 96 181
«Conocido» del rey 179
Conquista de Canaán 296 320 333 334 342 343 350 351
Consagración 509 510 530 *586-590*
Consanguinidad 65
Consejo municipal 198
Consejo de las tribus 140 141
Contratos
de adopción 89
de aparcería 246
de depósito 239
de matrimonio 59 66 70
de venta 236 237
Contribución 201
Coperos 178
Coraza 295 331 332
Cordero pascual 611
Coré 502 503
Coreítas 240 242
Corona 154 512
Coronación *152-159* 201 406 634
Corporaciones 121
Corredores 180 300-302
Corregencia 152
Corte real 169-183
Cota de malla 332
Cresidas 286
Crucifixión 226
Cuadra 303
Cuadrante solar 255
Cuerda de medir 273
Cuerno 157 294 338 341
Cuernos del altar 524 525 527 533
Culto de los antepasados 73
Culto familiar 131
Culto funerario 380
Culto a los muertos 99-101

Choga-Zanbil 373

*da'at* 460
*dâbâr* 450
Dagon 557
*daḫil* (árabe) 34
Dama del palacio 170
Damasco 122 155 156 303 335 342 422 523
Dan 296 387 404 405 436 437 438 464 467
Daniel 83 178 261
Danitas 51 296 453 465 478
Danza 623
*dârak qešet* 329
Darda 491
Darico 286
Darío 207 266 286 424 425 446 464 512 515
*dârum* (acádico) 251
*dâyeq* 322
*dbḥ* (ugarítico) 557
Debir 107 120 196 cf. *beit-mirsim (tell)*
Debir del templo 395 412-414 416 418 419 424 427 430 523 524
Débora, nodriza de Raquel 370
Débora, profetisa 75 81 141 143 293-295

327 350 351 353 370 387
Decálogo 58 74 75 101 129 205 210 211 213 362 393 396 604-605
Declaración de guerra 337
Dedán 476 477
Dedicación, fiesta de la 579 598 640-645
Dedicación del templo 426-429 435 623-626
Dedo (medida) 273 274
*dᵉgâlîm* 295 307
*degel* 307
Demetrio I 513 515
Demografía *105-108*
Demonio 68 585 638
Denuncia 221
Deportación 106 345 496
Depósito 239 315 340
Derecho *205-231*
de primogenitura 78
*dᵉrôr* 246 247 248
Descalzarse 52 72 98 132 238
*deše'* 257
Desecración 553 582-586
Desierto 24 42 105 182 543 544 558 625 629 635
Destete 80
Deudor insolvente 128 227
Deuteronomio 109 116 118 203 206 207-211 212 215 219 349 354 384 393 440-446 468-471 472 474 479 489 540-544 564 596 606 612-615 618 627 629 630
*dhb* (sudarábico) 524
Día 252-255
Día de aclamación 598 631
Día de Mardoqueo 648
Día del Señor 609
Día de Yahveh 353 633 635
Diadema 154 510
Diáspora 122 446-448 613 642 647
Diente de sierra 315
Diezmo 201-203 384 449 466 *488-491 516* 578 605
Dina 49 62 475
*dinânu* (acádico) 550
Dinastía 138-140 142 145 146 150 151
Dióscoro (mes) 259 263
Distritos
de Israel 196-197
de Judá 195-196
Distro, mes de 259
Divinización del rey *164-166*
Divorcio 67 68-70
Doctores 451 460
Dod de Bersabé 387
Doeg 142 298 301
Domingo 608
«Donados» *492* 499 500
Dote 59 60
Dracma 286 287
Duelo 76 95 *98-99* 452
*duraru* (acádico) 248
Dusares 643
*duweir (tell ed-)*
cf Lakís

Ea 163
Ebal, monte 206 384 521
*'ebed* 124 131 176
*'ebed hammelek* 176
*'eben* 281
*'eben šᵉttiyah* 418
Ebyatar 184 185 453 465 466 479-482 484 494 496 498 507
Ecbátana 319
Economía *232-248*
*'edah* 229
Edom 26 30 64 84 139 141 142 145 161 170 334 342 344
Educación *86-89*
*'edût* 154 211 396
Efod 347 404 405 *454-458* 509
Efraím 30 78 90 117 293 296 297 353 475
Efrón 237 286
*'egel* 436
Egla 81
Eglón 318
Ehúd 273 294 326
Ejército 139 145 291-310
Ejército profesional 142 298-305
Ejército de servicio obligatorio *305-310*
*ekallu* (acádico) 374
*ekurru* (acádico) 374 444
El 82 379 383 *388* 407 527 557
Ela 187 304
Ela (El-) 476
Elat 334
Elat Olam 387
El-Betel 385 388 408
El-Berit 388
Eleazar 92 450 452 457 466 467 480 498 506-508 510
Electro 286
Elefantes 305
Elefantina 60 67 68-70 76 82 93 224 240 241 258 267 307 385 *443-445* 446 508 512 547 611 617
*'elep* 30 295
El-Elyón 166 407 408 482
Elhanán 161
Elí 88 453 460 465 480 483 486 488 506 573 623
Eliab 186
Elías 155 156 275 307



372 398 403 437 520 542 555 592
Elifaz 55
Elihaf, Elihóref 98 186 269
Elimelec 235
Elisama 189 190
Eliseo 128 131 145 155 156 243 352 353 494
El-Kunitsha 407
El-Obeid 364 373
Elohím 165 223
El-Olam 387 388 408
Elón 82
Elqaná 400 460
El-Sadday 388 408
Elul 263 267
Elyaquim, mayordomo de palacio 183 187 188
Elyaquim hijo de Josías 83 *160*
Elyasib 508
Elyón 371 408
Emaús 355
Embalsamamiento 95
Embargo 243
Emboscada 296
Emmanuel 159
Empalar 226
Encenias 641
cf. Dedicación
Encina 370 374 382 384 385
Engadí 196
En-ha-Tannín 369
Eninnu 368
Enjulio 328
Enlaces 340
Enlil 212
En-Mispat 369
En-Semés 369
Enseñanza *86-89 458-460* 504
Entredichos 580
Entronización *153-158*
de Yahveh 406 *632-635*
*epadâtu* (acádico) 455
*'epah* 276-279 283
*epattu* (acádico) 455
*'epd* (ugarítico) 455
*'epôd* 454 455
*'epôd bad* 454 455
Eqrôn 393
Equinoccio 264-266
Er 70 72
*'erâbôn* 241
Eras 268-270
*erebu* (acádico) 62
*'eš* 530
Esaú 55 56 61 62 64 78 140 449
*'eṣba'* 273
Escabel de Yahveh 395 397
Esceno (medida) 275
Escilacte 372
Escitas 305
Escitópolis 275
Esclavo 52 54 55-57 58 60 74 90 92 106 109 119 *124-137* 203 214 222 227 243 244 246 299 345 470 492 499 611
Escriba (escribano profesional) 87 88 190 221 460 504
Escribas 221 504
Escritura 87
Escudero 178 300 303
Escudos 180 295 330 331
Escuela 89
Esdras 51 64 212 215 443 447 472 492 497 498 499 502 506 507 514 540 597 624 627 631
Esdras, libro de 258 499-504 506 639
Esenios 575 608
Esfinge 395 419
*esirtu* (acádico) 56
Esmerdis 171 647
Esnunna, ley de 208 239
Espada 67 295 326-330
Espías 296 320
Espíritu 155 363 450 622
Espíritu de Yahveh 141 143 294 350 495
Esponsales 60 *65-66* 72 306
Esrón 28
Estaciones 263
Estadio (medida) 275
Estado 138-149 208 215 251
Estandarte 32 307 357
Estanque de abluciones 390
Estaol 51
Esteban 222 432
Estela 97 378 380 385 413
Ester 75 89 172 645-648
Ester (libro) 75 172 197 258 319 645-648
Esterilidad 55-57 77 132
Estratagema 296
Estratega 513
Estrategia 339
Esyón Guéber 121 136 203 317
Etam 312 324
Etán 491 502
Etanim 256 626
Etemenanki 365 368 373
Etnarca 513
*'etrôg* 625
Eunuco 177
Eva 80
Exención de servicio 338
Expiación 362 540 573 574 636 637
Expiaciones (día) 118 254 367 392 396 527 534 537 572 582 597 623 631 636-640
Extáticos 494
Extradición 133 134
Extranjera 64 71 170
Extranjero 51 84 106 107 112 *117-119* 122

125-127 133 214 240 465 470 472 559 611
Ezequías 106 169 178 182 187 190 201 206 287 302 305 313 325 334 335 343 381 422 427 429 *439* 440 442 470 483 487 501 595 611 613
Ezequiel 31 113 258 279 285 374 444 470-472 494 505 508 514 530 532 540 545 546 576 597 601 602 607 618 630
Ezrahíta 491

Familia 30 49-54 109 115 127 130 131 235-237
Familiar del rey 179 186 187
Familias sacerdotales 464
Fâr'ah del norte 115 197 317 375 413
cf. Tirsa
Fâr'ah del sur 259
Fariseos 255 514 586 608 618-619 625
Federación 138-140
Feudalismo 232 233
Fianza 243
Fidelidad conyugal 69 71
Fiestas 118 131 140 574 591 594-597 *610-648*
Finanzas 200-203
Flagelación 213 226
Flecha 329 330
Flor de oro 510 511
Flota de Salomón 121 122 136
Fornicación 70 71
Fosa común 96
Fratriarcado 49 73
Fraudes 271
Fuego (pena) 70 71 226
Fuente 323 368 369
Fuente del Dragón 369
Fugitivos (esclavos) 130 133 134
*fûl (tell el-)* 318 319
Funcionarios 110 113 115 *184-191*
Fundición 121
Funerales *94-101*

Gabael 239
Gabaón 167 196 300 323-325 380 381 392 *402-403* 434 435 481 502 560 618
Gabaonitas 137 138 142 143 342 399 492 560
Gad 293 333
Galaad 30 39 293
Galgal 366
Gamaliel II 263
Garizim 206 384 *446*
Gat 133 233 299 312 393
Gaumata 647
Gavilla, primera 617 619
Gaza 126
Ge 407
*gᵉbîra 172-174*
Gedeón 56 61 87 129 139 141 293 294 344 350 351 367 403 404 455 456 460 542 570
*gᵉdolîm* 111
*gᵉdûd* 307
Gemelos 78
Genealogías 27 39 50 466 480 481 506 507
Gentiles 71 367
*ger* 34 81 *117-118* 134 465
*gerîm* 44 51 117-118 470 611
*gerah* 282 283
Gersonitas 477
Ghazza (hirbet) 319
*gibbôrê ḥail* 106 111 *112* 114
*gibbôrîm* 300
*gilgâl* 366
Gloria de Yahveh 394 424 427
Gnomon 255
Gobernador 111 193 194 196-199
Godalías 187 266 307 401
*go'el* 35 *52-53* 72 227 235 238
Gog 305
Golián 228 229 230
Goliat 161 327 328 330-332 455 456
Golpear la mano 243
*gomed* 273 326
*gôrâl* 234 645
Grebas 332
Grito de guerra 32 297 342
Guardia real *179-180* 299-302
Guardia del templo 593
Guardianes del umbral 487 499
Gudea 151 274 368
Gueba 204 313 440 474 498
Guedera 121
Guehazi 131
Guelboé 178 294
Guembat 89
Guerar 31
Guerra 32 66 125 126 *333-345 346-357* 391 583 586 589
Guersom 81 467 501 502
Guesur 170
Guézer 58 60 143 170 181 255 284 303 313 315-317 325 334 381 519
calendario *256-257* 263 264 620 625
contratos cuneiformes de 237 257 258 267
Guibeá 33 117 140 293 294 320 401 402 465 478



Guibetón 334
Guihón 153 324 369
Guilgal 167 216 220 365 387 393 *398-399* 400 401 439 614 618
Guilgamés 261 371
Guittayim 117
*gur* (acádico) 278 279

Habacuc 494
*ḥăbol, ḥăbolah* 241
Hacienda *200-203*
Hadad-Rimmón 523
Hadramaut 553
*ḥâg* 400 594-597 610 612 621 642
*ḥafaŷeh* 364
Hafaŷen 373
*halaf (tell)* 305
*hallel* 642
*ḥălûṣîm* 295
Hamat 144 151 201 304
*ḥamîs* (árabe) 295
*ḥammânîm* 379 381
Hamor 62 383
*ḥamûleh* (árabe) 30
Hamurabi 122 197 250 451
Hamurabi (código) 55 60 67 69 70 72 119 128 130 133 135 165 180 208 212 226 232 239 257 283
*ḥămûšîm* 295
*ḥamuštum* (acádico) 252 260
Hanameel 52 235 237
Hananyá 121
*ḥănît* 327
*ḥănukkah 640-645*
cf. Dedicación
*ḥapiru* (acádico) 128
*ḥărâbôt* 323
*ḥarâm* (árabe) 366
*ḥaram eš-šerif* 417 523
Harán 368 384
*ḥaraš* 120
*har'el* 525
Harén 56 58 *169-172* 177 181
Harim 497
*ḥâṣer* 311
Hasor 303 315 317 375 377 381 417 519 520
*ḥăṣoṣᵉrah* 341
*ḥâtân* 85
*ḥaṭṭa't 532-535* 540 545 546
Hattusil 397
*ḥaŷ* 594
*ḥayy* (árabe) 30
Hazael 155 156 335
*ḥazânu* (acádico) 198
*ḥbl* 241
«hebreo» (esclavo) 127
Hebrón 112 117 144 169 196 229 231 237 268 287 312 370 386 387 478 498 627
Hecateo de Abdera 107 425 526
Hechicera de En-Dor 253
Hechicería 225
*hêkâl* 374 400 411-414 416 418 419 424 523 524
*ḥêl* 316
*ḥeleq* 235
Heleq 197
Heliodoro 426 515
Heliópolis 413
Hemán 491 494 502
Hemerologías 600 601 602
Henoc 262 643
Henoc, libro de 261 371 448 638
*ḥêq* 456
*ḥêq hâ'âreṣ* 525
Heracles 413
Heraldo 184 186 190 191
*ḥereb* 326 327
Heredero real 175
Herederos 73
*ḥerem* 344 348 349 352 516 560
Herencia 74 78 91-93 131 134 171 235 236
Hermanos 51 91
Hermón 366 370-373
Herodes el Grande 246 288 305 365 417 418 419 423 426 514
*ḥeṣ* 330
Hicsos 138 268 328
Hiel de Betel 560
Hierápolis 368 485
Hierbas amargas 611 616
*Hieros logos* 403 405
Hijas 56 58 63 78 89 *92* 128 174 236
Hijos del rey 174 175 221
Hilel 68 246
Hilquiyyahu 483 486 508
*hîn* 277-279
Hipocorísticos 82
*hiqṭîr* 555
Hiram 64 121 136 204 285 411
*ḥirbet ḥareidân* 637
Hircano, Juan 84 86 89 288 447 504 513
*hitpallel* 581
Hivitas 85
*hkl* (fenicio) 374
*hnr* (sudarítico) 554
*hnw* (egipcio) 279
*ḥodeš* 256 616
Hofni 480
*ḥofši* 135
Hogla 197
Holocausto 441 444 460 461 488 520 *529-530* 542-545 554-558 560 570 573 592 593
Holofernes 323
*ḥômah* 316
Homenaje al rey 158
*ḥomer* 238 275-281
Homicidio 225 228
Honda 295 320 330
*ḥôq* 154 161
Horeb 211

Horemheb 190 207 219 220
*ḥorep* 263
*ḥorîm* 111
Horus 164
*ḥošen* 455 456
*ḥošen hammišpaṭ* 455 456
Hospitalidad 33 117
*ḥrm* 349
*ḥrph* 327
Huérfano 54 214
Hulda 75 190 458
*ḥupšu* (acádico) 135
Hurritas 49 73 332
Husay 157 179

Iddó 443
Ídolos 225 383 404-405 437
Idumeos 84 86
Ikabod 81
Ilumqah 365
Imágenes 363
*imêru* (acádico) 279
Imhotep 464
Immer 497
Imperio 138 139 145
Imposición de manos 451 529 531 559 568 572
Impuesto 75 194 201
Impuro 94 99 581
Incesto 65 78 225 226
Incienso 95 167 379 444 462 524 *536-538* 547 548 553-555
Incineración 95
Incircunciso 84 85 470 492
Incisiones 98 101
Infantes reales 174 175
Ingresos
de los sacerdotes *487-490 516-517*
del rey y del Estado *200-201*
del templo *514-515*
Iniciación 85 86
Inspiración profética 495
Intendente 182
Intercesión 582
Investidura de los sacerdotes 451
del sumo sacerdote *509-511*
*'îr mibṣâr* 312
Ira el yairita 185 467
*irat erṣiti* (acádico) 525
*'îš habbenaym* 297
Isaac 31 61-67 77 78 79 83 92 97 369 385-388 560
Isacar 293
Isaías 353 440 494 524
Isaías (Deutero-) 116 221 458 634
Isbaal 82 142 144 171 299 300
Isboset 82
Ismael 31 42 62 78 91 92 140 307
*'iššarôn* 277-278
*'iššeh* 530
Istar 159 646 647
*istiqsâm* (árabe) 457
Itabyrion 372
Itamar 466 498 507
Iyyar 258 598

Jabalina 328
Jacob 51 56 58-67 78 80 83 90 92 95 97 112 119 132 171 174 231 238 282 367 370 378 383-388 438 449 464 465 474 475 527 587 589 629
Jántico, mes de 259
Jamutal 172
Jarros
con inscripción 279 280
estampillados 121 183
Jason 512
Jefté 51 92 216 298 560 587
Jehú 45 145 155 156 179 181 198 301 314 335 437 494 555
Jerarquía sacerdotal 485-487
Jeremías 52 118 175 204 235 237 238 248 327 336 355 394 444 448 494 495 544 576 581 607
Jericó 295 296 313 320 347 349 375 398 560
Jerjes 647
Jeroboam I 167 204 313 341 363 380 385 405 420 426 *436-437* 440 453 467 468 626 627
Jeroboam II 145 152 183 335
Jerónimo de Cardia 44
Jetró 217 454 505 544
Jezabel 64 87 171 173 177 178 198
Joab 36 121 184 228 297 301 318 320 324 408
Joás 175 403
Joás de Israel 337
Joás de Judá 56 88 113 152-154 158 161 167 169 180 189 286 334 335 420 421 423 483 485 487 488 545
Job 79 92 114 116 222
Joel 494
Jonatán (hijo de Saúl) 87 99 224 295 296 305 329 351 457
Jonatán (nieto de Moisés) 45
Jonatán (sumo sacerdote) 509 512 513 515 641
Joram 152 169 171 172 304 309 334 458
Jordán 366 368 398 411 437



Jornaleros 119
Josafat 97 122 152 182 184 185 186 196 201 202 212 215 *219-221* 310 313 340 416 421 448 495 504
José 26 50 64 78 79 83 90 95 129 143 174 182 188 202 231 293 383 589
Josías 62 113 151 153 160 167 169 172 190 196-198 205 215 258 265 266 304 309 312 322 334 336 337 339 354 380 381 422 429 *439-443* 447 448 458 462 469 471 473 479 483-485 490 492 496 497 501 503 506 511 539 540 595 610 612-615 618 626
Josué 124 137 138 141 156 206 211 215 229 231 292 320 327 342 344 351 366 370 378 383 392 399 446 451 492 521 624
Josué (sumo sacerdote) 424 482 486 497 508 510 511 512
Josué, libro de 197 291 293 349 351 400 473
Josué ben Guimla 89
Juan Bautista 132
Jubileo 73 134 233 236 252 473 631
Judá 26 51 54 62 70 72 223 241 477
Judá, tribu de 28 29 105 143 144 293 296 351 399
Judas Macabeo 100 306 337 355 356 426 513 592 640 642 644
Judit 75 76 93 99 323
Jueces *140-141* 164 215 268 294 590
Jueces, libro de los 141 291 351
Juego 87
Juez 140 141 154 207 208 215 217-221 222 223 387 504
Juicio de Dios *223-225*
Juramento 158 223 224 239 342 535
Justicia 36 54 158 *205-231*

*kabîr* (árabe) 268
*kahna rabba* (arameo) 508 509
*kâlîl* 529
*kalil* (púnico) 556
Kalkol 491
*kânu* (acádico) 450
*kap* 547
*kapporet* 392 395 396 398 637
*karibu* (acádico) 419
*kârîm* 322
*kaspu* (acádico) 285
*kᵉmârîm* 450
Kemós 377
Keret 557
*kᵉreti* 299 300
*kᵉrûb* 419
*kese'* 260 600
*kesep* 285
Kesifyá 443
Keván 604
Khnum 396 444
*kibrat hâ'âreṣ* 275
*kîdôn* 327
*kikkar* 282
Kilyón 93
Kisleu 258 267 598 640-642 644
*kittu* (acádico) 208
*kmr* 450
*k'n* (acádico) 450
*koba'* 331
*kohen* 453 467 477 486 493
*gâdôl* 508 509
*haggâdôl me'eḥaw* 508
*hakkohen haggâdôl* 486 508
*hammâšiaḥ* 509
*hârôš* 486
*mišnê* 487
*kor* 276-279
Kostabar 69
Kronos 564
kudurrus 234
*kuribu* (acádico) 419
*kwn* 450

La'as 144 151
Labán 33 49 61-63 65 67 119
Ladrones 129 227
Lahay-Roy 369
Lais-Dan 404 453
Lakís 196 280 284 312-318 321 322 324 329 331-332 336 379 416 520 524
*óstraka* 251 306 336 341
Lamek 36 55
Lamentación fúnebre 100
Lamentaciones 100 494 497 591
*lammelek* 183
Lámparas 96
Lanza 295 328
Lapidación 70 222 225 226
Latifundios 236
Lavado de pies 132
*la-wi-ili* (acádico) 464
*lbnt* (púnico) 556
*lᵉbonah* 537 547 556
*leḥem hamma'ăreket* 536
*leḥem happânîm* 536
Leones 158
Leontópolis 445 446
Lepra 167 220 527 535 584-586 638
Leptis Magna 407
*leqeš* 257
*letek* 276 278
Leví 383 458 463 474 475 477 501 504 505 507

tribu 29 53 450 457 461 462 *465-467 474-476*
Leví-El 464
Levirato 49 52 54 64 71-73 76 93 235 238n
Levitas 32 79 105 117 137 192 219 221 224 253 271 295 344 393 394 404 405 442 443 448 450 451 452 454 458 460 463-478 489-492 *496-504* 516 517 529
Levítico 207 516 530 542 556 564 569 582 637
*lewy* 463 464 493
*halleWy* 476
*lᵉwyîm* 476
Ley 64 88 114 *205-231* 356 384 392-394 396 422 440 447-448 *459-460* 462 504 575 622 624 643
Ley, lectura de la 212 245 625 627 629-631
Ley de santidad *206 207* 211 213 461 484 508 529 541 545 563 596 618
Lía 56-58 61 64 67 75 77 92 97 463 477
Libación 536 549 553
Líbano 204 371 - 372 411
Libná 313 478
Libro de las guerras de Yahveh 347
*lîmu* (acádico) 268
Limosnas 99 116 645
Lipit-Istar 208 212
Litera 32
*Lmlk* 280 284
Lod 120
*log* 277-278 280
Lot 29 31 33 253
*lqš* 256
Luces (fiesta) 640 642
Lugares altos 374 *376-381* 433 434 438-440 461 519 555 559 560 563
*lûlab* 625
*lûlîm* 414
Luna 255 256 600 605 611 616
*lw'* (mineo) 464 476 493
*lwh* 463
*lw't* (mineo) 476

Maaká 152 170-173
Maán 553
*ma'aśer* 489 516
Maaseyahú 175 198 306
*ma'at* (egipcio) 207
Macabeos 97 305 321 337 355-356 401 448 507 513 514 526 589 607
Macabeos, libros de los 270 355 509 512 515
Madián 117 126 333 341 345
Madianitas 31 32 64 122 296 344 350 352 404 455 603
Madre 75 172
*mâgên* 330 331
Magos 647
Mahlita 478
Mahlón 93
Mahmal (árabe) 391
*mâḥôl* 491
*mahr* (árabe) 59
Maḥram Bilqis 365
*maḥtah* 547
Makir 30 79 90 293
Makpelá 97 238 286 385 386 387
Maldición 34 578
*malḥah* 377 378
Malik 564
Malkiyyá 121
Malkiyyahu 175
Mambré 33 370 *385-387* 388
Maná 399 614
Manasés 78 79 90 467 475
Manasés, hermano del sumo sacerdote 446
Manasés, tribu de 293 333
Manasés, rey de Judá 152 313 314 336 381 416 422 439 443 564
*maneh* 281
Manoah 460 519 520 542 570
*mânôr* 328
*manṣab* (sudarítico) 553
Mantelete de asedio 330-331
Manufactura de Estado 121
Manumisión 116 127 133 134-135 215 244-246 585
*Manumissio* 529
Maón 196
*mâqôm* 370 382 384 385 406 443
Máquinas de asedio 322
*mar adini, mar ḥumri, mar yakin* (acádico) 26
Mar de bronce 280 *419* 422 423 430
*marbît* 240
Mardoqueo 89 645-648
Marduk 159 368 376 632 634 646 647
Mareb 365
Maresá 196 312
Mareshvân 259
Mari 198 224 257 309 373 451 464
Marido 58 82
*maryannu* (indoeuropeo) 302
*mas* 204
*maś'et* 340
*mašḥît* 615
*mašiaḥ* 157
*mas'obed* 136
*maṣôr* 322



*maššâ', maššâ'ah* 242
*maṣṣebah 378* 383 384 553
*maṣṣebôt* 378-379 399 413 458 527
*maššeh* 242
*maṣṣôt* 595 596 611-614 *617-619* 620
Masti 646
Matacanes 323
Mataniya 83
Matanza de los magos 647
Matatías 356 513 608
Mati'ilu 551
Mativaza 170
Matriarcado 49-50
Matrimonio 50 *55-73* 77 85 114 170 174 306
Mattán 82
Mattanyá 83 160
Mattanyahu 82
*maṭṭeh* 30
*mâtu* (acádico) 194
Mayordomo de palacio 182 186 *187-189* 487
*mazkîr* 190
*mdbḥt* (sudarábico) 554
Meca, La 366 594
Mediación 527
Mediador 462
Medicina 84
Medidas *271-272*
de capacidad *276-281*
lineales *272-276*
de peso *281-285*
*mᵉdînôt* 197
Mediodía (montaña santa) 372
Mefiboset 82
Meguiddó 303 304 312 315-318 323-325 336 337 339 354 375 377 379 415 419 440 491 520 524
*melek* 142 171 565
Melek 565
Melqart 371 372
Melquisedec 162 166 168 407 449 481 482
*mê middah* 583
*mᵉnûḥah* 606
Menahem 106 112 201 283 335
Menelao 512
Mensajeros de paz 342
Merab 66
Merarí 501 502
Meraritas 477 502
Mercado 122
Mercenario 54 116 138 139 142 179 *298-302* 308 352
Meribbaal 82 131 181
Meridarca 513
*merkab* (árabe) 32 391
Merodak-Baladan 201
Merom 333
Meroz 294
Mersin 315
Mes *255-259*
intercalar 263 617
*meša'* (árabe) 234
Mesá 201 285 339 349
Mesá, estela de 230 314 438
Mesa del dios 526 549 550 551 569
Mesa del rey 178
Mesak 83 84
*mešaru* (acádico) 208
Mesianismo 148 160 162 163 168
Mesías 14 116 157 633
Metal 84 120 285
*mêtâr* 329
*mᵉyuddâ'îm* 179
Micenas 285
Miccl 59 63 66 69 253 406
*migdâl* 318-319
Migdal-El, Migdal-Gad, Migdal-Siquem 319
Miká 404 405 450 451 452 453 455 455 457 478
Mikayehú 93
Mikmas 295 296 351
Milca 55
Milkom 377 565
«Millares de Israel» 295
*millu'îm* 451
Minas 136 281-284 604
Minas (asedio) 322
Mineos 476 477
Ministros 110 182 *184-187*
*minḥah* 343 530 532 *536* 538 546 548 556 572 573 592
*miqdâš* 374
Miqueas 175
Miqueas ben Yimla 177 198
*miri* (árabe) 234
Miryam 505
Misael 83
*miškân* 389 392
*miskᵉnôt* 340
*mišma'at* 299
*miṣnepet* 509-511
Mispá 157 204 216 220 313 316 355 387 *399-401* 402 434
cf *Naṣbeh (tell en-)*
*mišpâḥah* 30 38 51 109 295 308
*mišpâḥôt* 30 53 121 147
*mišpaṭ* 206 456
*mišpâṭîm* 205 458
Mitanni 170 302
Mito 362 619 635
*mizbeaḥ* 518 553 554
*mizbaḥ hazzâhâb* 524
*mlk'dm* (púnico) 563
*mlk'mr* (púnico) 563
*mnḥt* (púnico) 556
Moab 26 84 117 139 141 201 211 304 314 334 339 342 349 353 560 564 629
Moabitas 64 114 145 170 344 555
Mobiliario del templo 419

Modin 85 356
*mô'ed* 594 625
*mohar* *58-61* 63 66 70 74
mojones 235
*molchomor* 563
*molek* 563 565
*molk* (púnico) 564 565
Molok 562-565
Momias 84
Monarquía 109 110 141-143
Moneda *285-288* 514
Monogamia *55-57*
Monopolio real 121 135
Montaña sagrada *370-373* 428-430 434 525
Morada 389 390 471 521 522
Movilización 337 338 355
*mr pr* (egipcio) 188
*mṣrb* (sudarítico) 554
*mś't* 341
*mûdû* (ugarítico) 179
Muerte *94-101*
Mujer 58 59 62-65 70 *74-76* 132 133 152 169 170 223 224 492 493 588
*mulk* (árabe) 234
Multas 226
Murabaa at 69 236 246
Murallas 314-317 318
Música 67 161 177 178 501 503 579
Musita 478
Mutilación corporal 213 226

Naamán 131 201 555
*nâ'âr* 131 183
*ne'âlîm* 300 301
*na'aruna* (egipcio) 300
Nabal 114 129 133
Nabateos 44 519
*nâbî'*, *nebi'îm* 494 495
Nabonido 151 368 477
Nabopolasar 368
Nabot 93 181 198 218 222 235
Nabú 638
Nabucodonosor 83 107 113 134 169 176 177 187 257 265 292 306 313 323-325 336 342 343 345 423 424 446 448 496 528
Nabuzaradán 176
Nacido último 78
Nacimiento *79-80*
Nadab 335 507 640
*nâdân* 327
*nâgîd* 111 142 509
cf. *negîd habbayt*
*naḥălah* 235
Nahariyah 377 520
Nahás 81 320 342
Nahor 55 81 140
Nahúm 494
Naplusa 627
Naquía 173
*naṣaba* (árabe) 27
*naṣbeh* *(tell en-)* 280 316 317 325 402
*nâśî* 30 532
Natán 82 90 146 148 155 158 160 162 166 171 184 186 194 410 431 432
Natanyahu 82
*nâzîr* 553 588-589
nazireato 535 *588-590*
*ndr* 587
*nebi-samuîl* 402
Nebó 349 394
Necrópolis 96
*nedâbah* 531 532 540
*neder* 531 532 540 587
*nedîbîm* 111
Nefastos, días 260 600 601 602
Neftalí 293 294
*negîd habbayt* 188
Nehemías 51 64 127 128 147 178 204 242 243 287 313 319 332 444 446 447 498-500 516 603 607 642
Nehemías, libro de 111 248 258 499-504 516 639
Nehustan 422
Nekao 336 339 342 354
Neomenia 260 *593* 597 602 631
*nepeš* 94
*neqû* (acádico) 549
*nes* 308 338
*nešek* 240
*nešî'* 243
Netán-Melec 177
Netayim 121
*netîn* 137 470 492
*nezer* 154 509-511 587
Nicanor 129 598 608
Nicanor, fiesta de 641
Nilo, san 552 568
Nilo, crecidas del 264
Ningisu 368
Niños 57 *77-90*
Nisân 258 264 267 631 632 638
*nissâbîm* 193
Nitocris 173
Noa 197
Nob 454 455 465 466 479 480 486
Nobles 112
Nodriza 80 86 132 174
Noé 41 55 569 606 621
Noemí 52 64 90 93 218 235 237 238
Nómadas *23-45* 109 554 615 616
Nombre *80-83*
de coronación 159-161
de Yahveh 428 435 441
*nôše'* 243
Notables *110-112* 116
*nsp* 284
nube 341 389 427 430
Nuevo Testamento 509 514 515 566
Números 207 293 472 530 597
*nundinae* 605



*nuṣub* (sudarábico) 553
Nuzu 73 89 90 91 92 128 129 133 135 181 224 232 233 237 238 250 332

Obadyahu 182 187
Obed-Edom 406 502
Ocozías 152 172
Ofel 137 342 500
Oficiales
del ejército 110 306
de policía 175
del rey 109 110 184-191
Oficios 53 87 120
Ofir 136
Ofra 367 *403-404* 405
Ofrendas
funerarias 96 99 101
de incienso 537 538 *546-548*
de perfumes 547
vegetales 536 *546-548*
Og, rey de Basán 333
Ogyges 386
*'ohel mô'ed* 389 594
*'olah* 529 530 540 542 546 553 555 556 558 572 592
Óleo de unción 509 510
Olimpo 371
*'omer* 277-279
Omrí 139 145 171 181 238 314 335
Onán 72
Oníades 512
Onías III 157 445 446 511 512
Ono 120
Oración 574
litúrgica *578-581*
por los difuntos 99
Opresión extranjera 141
Oráculo 352 383 389 391 449 *454-458*
Ordalías *224*
Oreja horadada 130 134
Orfebres 120-121
Orientación
de la oración 579
del templo 417
Oro 285
Orontes 106 335
Osarios 96
*'oše milḥâmah* 306
Oseas 145
Osiris 164 628
Óstraka
cf. Lakís, Samaría
*'ôt* 32
Otanes 647
Otniel 59
Ozías 113 152 160 167 182 187 201 306 310 313 319 321 329 331 332 334 462 483 485 524

Pactolo 286
Pactos 213
Padre 53
«padres» 88 121
Palacio 135 158 180 203 217 318 374 375 415 416 419
Palmera de Débora 370
Palmira 365 368 391 407 464
Palmo 273 274
Palmo (medida) 273
Pan (dios) 368
Pan
ácimo 469 594 611 616 617
de duelo 99
de oblación 390 419 424 503 525 527 *536-537* 547 548 552 569
ofrenda 621
Panaderos 178
Paño de lino 455
Papiro 123 130 237 241 245 340
cf. Elefantina
Papponimia 82
Paralipómenos 39 112 204 258 291 309 429 443 500-504
*pârâšîm* 305
*pašâḥu* (acádico) 615
Pascua 51 84 86 118 131 254 255 260 265 266 399 439 440 460 469 503 545 558 595 597 601 *610-620* 621 624 629 631 643
Pascua de los samaritanos 610
Paseah 81
Pashehur 487 497 498
Paso (medida) 274
Patriarcado 50
Patriarcas 55 156 231 *382-388* 449 460 482 518 520
Patrimonio real *180-183*
Patrón
medida 271 274
moneda 287
Patronos 53
*payim* 282
Paz 342
Pebeteros 379
Pecado (sacrificio por el) *532-535* 546 573 574 637
Pectoral 224 455 458 509 511
Pedro 132 419
*peger* 380
Peleteos 179 301
*peleti* 299 300
Penas 218 *225-227*
de muerte 54 222
Penina 57
Penitencia 98 101 636
Pentateuco 64 86 207 262 282 381 397 452 500 505 508 509 510 515 528 530 539 541-544 546 562 582 604 611 627 631
Pentecostés 248 *620-622* 643

Penuel 313 319
Peqah 125 179 334
Pe ;ah, a 17)
Percha 328
Peregrinación 385 400 434 438 489 574 591 594 595 610 612 618 622 623 635
Peregrinos 435 439
*pereṣ 81*
*pᵉres* 282
Peres 28 78 81
Perfumes 95 547 548 550 556
Perfumista 121
Periecos 117
*peśa'* 274
*pesaḥ* 615
*pesel* 378
Pesos *281-285*
Petra 519
Φρουραί 648
Pica 327 331
Pillaje 307 343
Pinhás 81 341 466 480 498 506 508
*pinnah* 316
Plagas de Egipto 615 616
Plañideras 98 100
Plata 285 286
Población de Israel *105-108*
Pobres 54 110 *114-116 214 244*
Policía 218
del templo 487
Poligamia *55-57*
Poliorcética 322
Pompeyo 426 515
Portadores de armas 178
Porteros 487 *491 499 502* 503 517
Pozo del juramento 387
Pozo de los siete 387
Pozos 31 88 324 325
Prefectos 193-194 196 303
Prefecturas 193-195 196 202
Preferencia, derecho de 52
Prenda 241-243
Prendimiento 227
Presencia divina 389 394-396 *426-428* 432 433 435 527 633
Prestación personal 126 136 *203-205* 322 *345 411*
Prestamismo 128
Préstamo de interés *240-241*
Primavera 338
Primicias 489 490 516 536 553 578 617 620
Primogénito 78 *91* 151 152 235 464 465 489 516 560 *561-562* 588 595 615 616 617
Princesas 174
Príncipe ungido 509 511
Prisioneros de guerra 64 74 *125* 132 134 135 344 345 559 560
Prisiones 227
Proceso 118 220-223
Profetas 42 43 88 100 125 145 146 155 156 166 167 178 338 352 353 365 369 381 399 *427 431 432 439 443* 450 458 459 539 561 562 565 567 570 574-577 589
Profetas de Baal 372 555 581 592
Profetas cultuales 493-495
Profetas falsos 353 494
Promulgación de la ley 212
Propiciatorio 392 *396* 637
Propiedad
comunal 232-234
privada 31 202 *235-237*
transferencia de la *237-239*
*prosbol* 246
Proscripción, textos de 138
Pros'li.os 86 118
προσευχή 447
Prostitución *65 69 71* 92 225 226 452
sagrada 492 493 588
Protocolo 154 159
Proverbios 88
Pruebas (proceso) 223
*psḥ* 615
*'pt* (egipcio) 279
Ptolemaida 515
Ptolomeo I 287
Ptolomeo VI Filometor 445 446
Ptolomeos 287
Pubertad 85
« Pueblo del país » *112-114* 117 135 146
Puerta de los caballos 303
Puerta de la ciudad 88 110 217 221 237
fortificaciones 317
*puḫu* (acádico) 550
Pulgada (medida) 273
Pûlu (Pûl) 159
Puñal 326
*pûr 645*
Pureza 118 347 390 452 461 471 528 532 585 613
Purificación 86 362 509 510 581-586
Purificación del templo 439 645
*purîm*, fiesta de los 260 598 601 *645-648*
*pûru* (acádico) 646-648
*pym* 284

*qa* (acádico) 278-279
*qab* 277-279



*qabîleh* 30
Qadés 339
*qânah* 80
*qâneh* 273
Qareah 81
Qarqar 303 304 335 337
*qasîleh (tell)* 315
*qâṣîr* 257 594 620
Qatabán 553
*qayṣ* 257 263
*qᵉbol* 323
Qedeirât 319
*qᵉdešîm, qᵉdešôt* 493
*qela'* 330
*qᵉsâmîm* 457
*qešet* 328
*qᵉšîṭah* 282 285
*qᵉṭoret* 537 547 556
*qᵉṭoret sammîm* 537 547 548
*qiddeš* 452 586
*qînah* 100
*qiṭṭer* 555
*qôba'* 331
Qorah 478
*qorbân* 530
Qorhita 478
Qos 82
*qṣ* 256
*qṣr* 256
*qṭrt* (púnico) 556
*qubba* (árabe) 391 398
*qubbah* 391 629
Quedes en Galilea 229 230
Quehat 501 502
Quehatitas 477
Queila 294 498
Quenitas 45 143 603 604
Querubines 390 392-396 400 419 427 436
Quetura 55
Quiryat-Arbá 387
Quiryat-Yearim 394 406 450 453 465 467 481
Qumrán 43 212 252 257 258 261 264 280 297 307 327 356 357 380 514 576 608 621 622

Ra 151 164 207 397
*rab âli* (acádico) 198
Rabbá 136 144 301 318 339 347
Rafael 581
*rafah* 299
Ragüel 57 64
Rahab 320
*rakbu* (acádico) 303
*rakkâb* 303
Ramá 216 313 387
Ramat-Raquel 315
*ramet el-ḫalil* 386
Ramos 641 642 644
Ramot de Galaad 228 230 335 353
Ramsés II 170 300 339 397
Ramsés IV 163
Ramsés IX 190 191
Rapto 68 129 225
Raquel 56-59 61 64 67 75 77 79 80 81 90 92 97
*râṣîm* 180 300
*raŷâb* 616
Razzia 32 292
*'rb* 243
*re'a* 179
Rebeca 49 60 61 62 63 65 67 77 97 449
Recolección (fiesta) 256 257 264 617-620 622 628 631 632
cf Semanas y Tabernáculos
Reclutamiento
cf. Ejército de servicio obligatorio
Reductos móviles 322
*re'eh* 179
Refugiados 118
Refugio 133
Reina 169 170 171-174
Reina madre *172-174*
Reina de Saba 122 172 201 365
Rekab 51 142
Rekabitas 44-45 432 603
Repudio 60 63 65 *68-71* 74
*rêš šarruti* (acádico) 269
Rescate de esclavos 127 134
*rêšît* 489 516
*rêšît malkût, rêšît mamleket* 269
Retribución temporal 116
Reuma 55
Revolución
política 146 152
social 115
Rey 54 56 62 74 96 97 109-112 115 121 124 136 137-139 141-145 147-149 *150-168 169-183* 200-201 208 209 *214-217* 217-219 221 232 233 236 293 294 298 344 352 353 399 401 420-423 450 461 483 *484-485* 487 491 494 509 511 512 513 514 587 632 633 634
Reyes, libros de los 57 62 146 148 172 204 267 269 273 291 312 355 381 437-439 441 468 479 483 500 555 564 611 613 626
*rḥ nsw.t* (egipcio) 179
*rîb* 221
Ribla 496
Ricos 54 110 *114-116* 236
Ritos fúnebres 94-101
Ritual
cotidiano del templo *375*
de los sacrificios *528-538*

Roboam 146 152 169 171 173 204 301 304 312 324 334 383 436
Rodas 372
Rojo 583 585
Rojo, mar 121 203 334
*romaḥ* 327 328 331
*rôš haššânah 630-632*
*rôš qâdôš* 372
*rôšê hâ'âbôt* 306
Rubén 78 171 257 296
Rubén (tribu) 29 293 333
*ruḥu* (acádico) 179
Rut 52 72 77 90 257
Rut (libro) 413
*Rw'r* (egipcio) 464

*ša'ah* (arameo) 255
Saba 553
Sábado 86 114 118 131 225 253 254 261 262 537 579 593 595 596 597 *599-609* 618 619
cf. Año sabático
Sabaot 348 353 395 *400* 406 445 459 635
*šâbat* 600
*šabbât* 260 599-602
*šabbâtôn* 599 600
Sabios 88 123 132 491 575
*šâbû'a* 260
*šâbu'ôt* 595 596 620
Saceos 647
Sacerdocio 53 404 408-409 438 445 *449-517*
Sacerdotes 65 71 84 88 113 131 154 156 157 167 184 185 219-221 224 *449-462 467-472* 484 485 *487-490* 493-495 *497-500 516-517* 518 529 531 545 584 585 586
Sacerdotisas 493
Sacrificio 118 167 202 347 385 391 399 401 426 442 445 449 451 460-462 487-490 497 514 515 518 520 526 *528-538 539-548 549-565 566-577* 578 581 582 624 636
Sacrificios
de alabanza 531
de comunión *531 542-545* 555 556
por los difuntos 99
espontáneo 531
expiatorios *532-535 545-546* 597
de fundación 559
humanos 551 553 *559-565*
de niños 78 555 559 561 *562-564*
pacíficos 531
por el pecado 113 *532-535* 545 546 583
de reparación 532 *534-535* 545
de sustitución 550 559
*sâdîn* (árabe) 453
*ṣadiqa* (árabe) 61
Sadoq 153 155 157 168 184 185 186 408 453 471 472 479-482 483 485 486 498 505 506 507
Sadoquitas *482-484* 494 496 497 498 *505-508* 512 513
Sadrak 83
Saduceos 619
Safaítas 553
Safán 176 189
Safón 371-372
Sahra 417
*šâkîn mâti* (acádico) 189
Sakkará 464
*šaknu* (acádico) 189
Salem 166 407 449
*šâlîš, šâlîšîm* (escudero) 178 301 304
*šâlîš* (medida) 277 278
Salmanasar II 335
Salmanasar III 304
Salmanasar V 159 335 343
Salmos 88 116 341 491 493-495 502 505 579 642
de entronización *161-163*
del reinado de Yahveh *633-634*
Salmos de Salomón 157
Salmunna 344
*šâlôm* 342
Salomé 69 83
*šalšu* (acádico) 178 303
Salum 160
Salvador 141 148 157 *163-164*
Samaría 57 107 111 122 139 181 183 197 198 206 238 267 288 304 314 315 318 319 320 323 325 335 339 342 345 378 387 426 437 441 444 492
Samaría *(óstraka)* 82 183 197
Samaritanos 114 255 380 424 *446-447* 610
Samas 163 212
Samas Olam 387
Samay 68
Samuel 51 56 57 75 88 95 142 155 165 181 216 220 239 253 376 380 387 393 399-402 434 454 458 460 463 467 494 500 501 542 575 590 612 614 622
Samuel, libros de 57 291 329 479 500
Samuramat 173
Sanbalat 444 446
Sandalia 238-239
Sanedrín 221
Sangre 396 442 461 462 527 529 530 532 533 550 554 557 558 568 572 573 574 584



585 615 616 637
*ṣânîp* 510-511
Sankhuniaton 564
Sansón 50 61-63 257 460 520 542 589
Santidad 207 581
Santo de los Santos 363 367 390 393 396 412 418 423 537 572 582 637
Santuario 84 88 135 137 140 153 212 220 221 228 230 231 362 *364 - 381 382 - 409 410 - 432 433 - 447* 453-454 497
*ša pân êkall* (acádico) 188
*šapattu, šapattum* (acádico) 251 260 599-602
*šâqal* 281 285
*šâr* 30
*šârîm* 110 111 113 184 306
*šâr'elep* 295
*šâr hâ'îr* 197 198
Sara (esposa de Abraham) 50 55 57 77 83 92 97
Sara (esposa de Tobías) 57 60 63 64 66 67 581
Sar'a 519
*ṣâra'at* 584
Saray 83
Sarcófago 96 98
*ša-rêši* (acádico) 177
Sargón II 107 304
*sârîs* 177 306
*šaṭan* 222
Sátrapa 444
Satrapía 197
Saturno 604
Saúl 161
Savsa 195 196
*šb/pt* 602
*'ṣd pšt* 256
*ṣe'adôt* 154
*ṣe'ah* 275 277-280
Seba 185
*šeba'* 599
sebat 258 259
*šebeṭ* 30
Sebna 187 189
Secretario 176 184 186 189 190 487
Sedecías 83 127 155 160 169 172 187 215 245 269 336 342 458
Sedentarización 23 24 38 109 114 140 234 434 435
Sefanyahu 487
Sefufán 81
*šegâl* 174
*segânîm* 111
*seger* 327
Segub 560
*šeiḥ* 30-32 215 292
*seilûn* 400
Sekem 197
*šekinah* 389 428
Sela 70 72
*šelaḥ* 328
*šelâmîm* 531 542 543 557
*ṣelâ'ôt* 414
*šelem* 531 542 546
*šelem kalil* (púnico) 556
*šeleṭ* 331
Seléucidas 267 269 287 509 515
Seleuco I 269
Sello 175 176 183 187 188 190 216 547
Selofehad 92
Semana *259-262*
Semanas (fiesta de las) 248 257 530 595-597 612 617-619 *620-622* 629 630
*ṣemed* 275
*šemeš* 316
Semida 197
*semikah* 451
Semíramis 173
*šemiṭṭah* 244 246
Senaquerib 106 169 177-179 187 189 191 302 304 305 313 314 317 321 322 329 331 335 342 353 356 427 429 439
Senusrit III 163
Senŷirli 151 315 444
Señora (en oposición a sirvienta) 172
šeol 84 94
Sepultura *94-97*
*šeqel* 281
Serafines 524
Seraya 184 483 498
Sereá 51 312
Serpiente 422
Sesbassar 424
Sesonq 312 334 423
Set 55
Seva 185
*ṣeva'at* (púnico) 556
Seya 185
Sfire 407
*šlmn* (ugarítico) 543 557
Siba 129 131 181 182
*šibittu* (acádico) 599
Siclo 281-283 285-287
Sidón 106 170
Sidonios 84 86 170
Siega, fiesta de la 256 *617-620*
cf. Semanas (fiesta de las)
Siervos 51 58 84 176 184;
de Dios 124 185
del rey 111 180;
Siete 261
Siló 51 68 347 363 384 392 393-396 400 405 406 426 431 434 435 453 454 460 465-467 480 484 488 543 592 622 630
Siloé 96 187
*šillem, šillum* 543
Simeón 383 474 475
Simeón (tribu) 28 29 105 143 293 351 477
Simí 133

Simón el Justo 508 512
Simón Macabeo 270 287 288 305 337 598
Sin 159 163 368
Sinagoga 121 *447-448* 460 580 645
Sinaí 215 363 366 367 372 436 476 505 603 605 621
Sinaí-Horeb 372
*ṣinnah* 322 330
*ṣinnôr* 324
Sinuhit 297
Sión 318 372 406 427 428 430 630
Sión, rey de Hesbón 333
Siqlag 125 143 233 300
Siquem 61 62 139 140 141 178 198 206 211 212 215 229 230 238 282 287 293 313 317 319 330 370 378 379 *382-384* 385 388 393 426 433 442 473-476 524 527 591 628 630
Siquemitas 85
*siryôn, širyôn* 331
*širyôn qaśqaśśîm* 332
Siryôn 371 372
*ṣîṣ* 509-511 587
Sisa 186
Siserá 125 174 345 350 351
*sivân* 258
*skn* (ugarítico) 189
Soba 299 302
Sodoma 33
Sodomía 225
*šofar* 341 630
Sofenat-Paneah 83
Sofonías 494
*soken* 189
Soko 312
*Sol invictus* 643
*solâlah* 321 322
Solidaridad familiar 52-54
Solidaridad tribal 35-39 140
Solsticio 264 643 644
*sôper* 306 338
Soreq 197
Sorteo 224 456 457 645 647
*šôṭer* 306 338
*šôṭerîm* 221 306 504
Sotis 249
*'sp* 256
*šrp* (ugarítico) 557
*srs* (egipcio) 177
*star-* (persa antiguo) 647
Sucesión *91-93*
al trono *138-139*
de los sumos sacerdotes *512-514*
Sueño 367 368
Suerte, mala 68
*sukkôt* 339 596 622 623 628-629 ;
cf. Tabernáculos, fiesta de los
Sukkot (ciudad) 30 87 110 339 629
Sumo sacerdote 65 156 157 221 224 228 229 396 444 445 447 452 454-456 458 462 486 498 505 507 *508-514* 532 533 536 582 587 637 638
Sunamita 177 181
Sunem 75
Superficie (medidas) 275
Superintendente del templo 487
Supliciados 95
Susa 319 373 646 647
Susana 222
Sustituto 529 550 551 559 568
*suttu (sûtu)* 278 279

*ta'annak (tell)* 318
*ta'ar* 327
Tabernáculos (fiesta) 260 513 579 595-598 601 602 612 *622-630* *632* 634 *639* *641* 643 644
Tabita 83
Tablas de la ley 211 212 392 396
Tabor 371 372
Tainat 375 417 420
Talento (medida) 281-285
Talión 214 226
Tamar 50 54 71 72 76 82 174 223 241 303
*tâmîd* 592
Tammuz 258 633
Tanis 122 268
Tanit 563
*ṭappâti* (acádico) 415
*ṭappu* (acádico) 415
Tappuah 478
*târ* (árabe) 35 36
*tarbît* 240
Tarifas sacrificiales 556
Tartús 365
*tašlišu* (acádico) 303
Tattenay 424
Tatuaje 130
*tavannana* (hitita) 173
Tebes 318 321
Tebet 259
Teglat-Falasar I 250
Teglat-Falasar III 106 107 159 201 230 266 303 335 345 422 438 523
Tejido 120 121
Témenos 364 438
Templo
de Elefantina *443-445*
de Garizim *446-447*
de Jerusalén y santuarios rivales *435-439*
de Leontópolis *445-446*
de Salomón
descripción *411-421*
historia *421-423*



semítico *364* 365 *374-376*
de S ló *400*
pos'ex'lico *423* *426*
teología *426-432*
*tᵉnûpah* 531 551
Teocracia 147 148 202
Teofanía *367* 368 382-387 399 407 428 527
*ṭepaḥ* 273 415
*tᵉpillah* 580 581
Teqoa 36 204 217 312
*tᵉqûpat haššânah* 264 595
*terafîm* 223 405 456 458
Terebinto 370
Territorio sagrado 364-366
*têrtu* (acádico) 459
*tᵉru'ah* 32 341 348 350 355 631
*tᵉrûmah* 531 551
Tesoro del palacio 200
Tesoro del templo 200 334 423 425 426 485 517
*Tešrîtu* (acádico) 265
Testamento 91
Testigo 222
Testigo falso 218 222
Testimonio 392 396 397
*tᵉšûbat haššânah* 265
Tesup 397
Tetradracma 287
Theódotos 83
θυσία 558
Tiempos sagrados *591-598*
Tienda 40 295 365 367 389-392 392-394 397 398 400 406 408 427 432 434 453-456 471 481-482 492 501-503 515 521 524 537 586 594 629
Timna 61
Tintorería 120
Tipo de interés 241
*ṭipsâr* 338
*tirḥatu* (acádico) 59 66
Tirio 64 122
Tiro 106 122 125 171 199 288 323 371 372 413 417 446
Tiropeón 324
Tirsá 115 187 197 317 319
Tisri 259 267 631-632 636
Tito 423 515
*'ṯm* (ugarítico) 557
Tobías 57 60 63 64 66 67
Tobías (ammonita) 425
Tobías (libro) 57 75 99
Tobit 57 63 99 239 517 581
*tôdah* 531 532
*tofet* 562 563
Tonsura 101
*ṭopaḥ* 273
*tôrah* 88 205 220 458
*tôrôt* 220 458-460 462
Toro 158 419 422 436-437 455 557
Torre 318
Torre de Babel 374
Torturas 344
*tôšâb* 119 134
Tot 397
Totemismo 81 568
Traición 296
Traidor 320
Transferencia de la propiedad *237-239*
Tránsito, derechos de 200
Trashumancia de primavera 616
Tratado
comercial 206
de paz 342
de vasallaje *211-212*
Treinta, los 300
Tres, los 300
Tribu 25-34 109 117 292
Tribu sacerdotal 465-466
Tribunal 217-221
Tribus, las doce 105 140-141 146 298 383 400 421 433 434 458 472 475 496 614
Tributo 106 112 193 200 201 343 345
Trompetas 341
Trono 158 165 171 395-397
Trono divino 394-396 419 427 436
Túbal 84
Tumba 95-98 235 380
*ṭupšarru* (acádico) 338
Turbante 98 509-511
Tutmosis III 154 339 372
Tutmosis IV 170

Ulam 411-412 414 416
Ululay 159
Uman 646
Umm el-Hamed 365
Unción *154-157* 168 452 *509-512* 527 584 585 587
Ungido 155-158 161 485 509 511 634
Uqair 364 373
Ur 365 559
Urano 407
Urías (mercenario hitita) 299 339 352
Urías (sacerdote) 167 461 483 484 486
*urîm* y *tummîm* 224 454 458
Ur-Nammú 208
Uruk 159 373
*'uṭfa* (árabe) 32 390
Utnapistim 550
Uzzá 394 406 481
Uzziel 121

Vaca roja *582-586*
Valientes 112 300 329
Valle del Terebinto 370
Vasallaje 210 342 459
Vasti 647

Velo 63 67 98
del templo 390 412 425
Venablo 327 328
Venganza de sangre 30 *35-37* 53 54 71 223 225 *227-230* 344 465 484
Vespasiano 372
Vestíbulo del juicio 217 221
Vestido 174 242
del sacerdote 454 504
del sumo sacerdote 509
Vida de ultratumba 101
Vigilias 255
Vínculos de sangre 98
Vino 44 452 530 588 589 623
Violación 58 63 66 69
Virginidad 59 68 69
Visir 188
Viuda 54 60 65 *70-73* 75 92 99 214
« Viva el rey » 634
Voto 58 74 76 349 384 531 *587-588*

*wasm* (árabe) 42
welis 365
wely (árabe) 369 463
Wen-Amón 122
*whm.w* (egipcio) 190

Yaazanyá 51
*yâbâm* 72
Yabes 95 99 293 294 320 342
Yadduá 512
Yael 75
Yahás 314
Yahaziel 495
Yaho 444
*yahudiyeh (tell el-)* 445
Yahveh-Nissi 32 527
Yahveh-Sabaot
cf. Sabaot
Yahveh-Salom 403
Yahvismo 346 382 386 388 406 437 493 497 559 563 571 583 603 604
*yâkîn* 413
*yâkûn* 413
*yâlîd* 299
*yᵉlidê bayt, y.hâ ănâq, y.hârâpah* 299
*yam* 430
Yamnia 275
*ŷâr* (árabe) 34 117
*yârâh* 459
*yâṣîa'* 414
Yaúdi 444
Yebel el-Aqra' 371
Yedaya 497 498
Yedidya 160
Yedutún 491 494 502 503
Yefunné 28
Yehohanán 508 514
Yehonatán 189 190 467
Yehosadaq 483 497 508
Yehoyada 56 88 154 483-487 495
Yehoyarib 513
*Yᵉhûd* 287
*yeraḥ* 256 263
Yerahmeel 28 175
Yerahmelitas 28
Yerubbaal 82 403 404
Yerubboset 82
*yeter* 329
Yeyel 306
Yeyosadaq 482
*yhd* 287
*yhwh mâlâk* 634
*yhwh Ṣᵉba'ôt* 348
Yibleam 324
*ŷihâd* (árabe) 346 351 357
Yizreel 198 235 319 592
Yoacaz de Israel 197 304
Yoacaz de Judá 113 151 155 160 172
Yoah 190
*yôbel* 246
*yôᶜeṣ* 177
Yohanân 152 444 512
*yôm hakkippurîm* 392 636
*yom kippur* 636
cf. Expiaciones (día)
Yona 81
Yonadab ben Rekab 44 45
Yotam, rey 152 187 188 319 421
Yotam, apólogo de 155 569
Yoyada 446
Yoyakim 62 160 169 172 177 258
Yoyaquim 83 151 160 172 201 205 265 266 269 336
*ŷôz musarrib* 61
Yugada 275

Zabud 186
Zabulón 371
Zabulón (tribu) 293 294
Zacarías (hijo de Yehoyada) 450 485 495
Zacarías (profeta) 424 506 508
*zâhâb* 524
*zakariyah (tell)* 318 319
cf. Azeqá
Zakir 151
Zakur 186
Zapadores 321
Zapas (minas) 315 316 322
*zâqân* 110
*zâqen, zᵉqenîm* 30 110 111 147 198
Zebadyahu 219
Zebah 344
*zebaḥ* 530 531 540 542 543 546 549 553 555 557 558 570 573 611
*zebaḥ šᵉlâmîm* 531 543 573



Zeitán 82
Zelotas 357
*zᵉra'* 257
Zerah 78
*zeret* 273
Zeus 372
Atabyrios 372
Casio 371
Helenio 447
Olímpico 426 526 640 644;
Xenios 447
*zîbu* (acádico) 549
Zif 312
Ziggurat 365-368 *373-374* 376 384 423 525
Zilpa 92
Zimrí 304
Ziv 256
*zmr* 256
Zorobabel 147 156 417 423 424 426 486 506 508 510 512 517
*zrᶜ* 256
*'zr* (púnico) 556
*zukinu* (cananeo) 189

# ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS


**Gén**

1, 3-5 253
1, 14 249
1, 28 80
2, 2-3 600
2, 2-3 603
2, 2-3 606
2, 18 75
2, 19-20 80
2, 21-24 55
2, 24 75
3, 8 254
3, 16 79
4, 1 80
4, 2 42
4, 4-5 78
4, 11-16 42
4, 13-16 36
4, 19 55
4, 23-24 36
5, 23 262
5, 23 643
7, 1 7 51
7, 7 55
7, 11 262
7, 11 263
7, 24 262
8, 3-4 262
8, 10-12 261
8, 12 569
8, 14 262
8, 14 263
8, 21 530
8, 22 264
8, 22 600
9, 4 529
9, 8-17 606
11, 1-9 374
12, 6 370
12, 6-7 382
12, 7 233
12, 7 518
12, 7 527
12, 8 384
12, 8 518
12, 15 110
12, 16 114
13, 5-13 29
13, 6 114
13, 7 31
13, 15 233
13, 18 370
13, 18 385
13, 18 386
13, 18 518
14 408
14, 7 369
14, 12-16 29
14, 13 385
14, 13 386
14, 14 126
14, 14 299
14, 16 253
14, 18 166
14, 18 253
14, 18 449
14, 18-20 407
14, 18-20 481
14, 18-20 482
14, 19 407
14, 20 449
14, 24 344
15 386
15 388
15, 3 90
15, 3 131
15, 5 77
15, 12 254
15, 17 254
15, 18 233
15, 19 28
16, 1 132
16, 1-2 55
16, 2 77
16, 2 90
16, 2 92
16, 4 75
16, 4-5 57
16, 10 77
16, 12 42
16, 13-14 369
16, 15 50
16, 15 80
17, 1 388
17, 5 83
17, 6 83
17, 9-14 84
17, 9-14 85
17, 9-14 86
17, 12 83
17, 12 126
17, 12-13 84
17, 12-13 131
17, 15 83
17, 16 83
17, 19 50
17, 19 80
17, 20 31
17, 23 126
17, 23-27 84
17, 23-27 85
17, 27 126
18 386
18 388
18, 1 254
18, 1 385
18, 1 386
18, 1-8 33
18, 4 370





18, 4 386
18, 6 132
18, 6 277
18, 8 386
18, 8 570
18, 12 74
19, 1-8 33
19, 8 33
19, 15 254
19, 34 253
20, 1-13 70
20, 3 58
20, 7 581
20, 9 71
20, 12 50
20, 12 65
20, 18 77
21, 4 84
21, 7 80
21, 8 80
21, 8 591
21, 10s 91
21, 10 92
21, 11 92
21, 21 62
21, 22-31 387
21, 25 31
21, 31 369
21, 33 370
21, 33 387
22 79
22 449
22, 1-19 560
22, 9-10 542
22, 17 77
22, 20-24 55
22, 20-24 140
23 97
23 235
23, 1-2 55
23, 2 100
23, 2 591
23, 4 119
23, 10 218
23, 12-13 112
23, 14s 285
23, 15 238
23, 16 281
23, 16 286
23, 17 386
23, 17-18 237
23, 19 386
23, 19 387
24 131
24, 3 408
24, 4 63
24, 5-8 61
24, 13 63
24, 15-21 63
24, 22 282
24, 28-32 33
24, 33-53 62
24, 35 114
24, 50-51 64
24, 53 60
24, 55 259
24, 55 260
24, 57-58 62
24, 58-59 61
24, 59 60
24, 59 80
24, 60 77
24, 62 369
24, 65 67
24, 67 65
24, 67 67
25, 1 55
25, 5 6 92
25, 6 55
25, 9 386
25, 9-10 97
25, 11 369
25, 12-16 140
25, 16 31
25, 22 449
25, 23 78
25, 24-26 78
25, 26 81
25, 29-34 78
25, 59 132
26, 4 77
26, 4 233
26, 7-11 70
26, 19-22 31
26, 23-25 369
26, 23-25 387
26, 24-25 527
26, 25 518
26, 28-30 573
26, 33 387
26, 34 56
26, 34 64
26, 34-35 63
27, 36 81
27, 42-45 61
28, 1-2 62
28, 2 63
28, 8-9 62
28, 9 56
28, 10 22 384
28, 10-22 384
29, 11 385
28, 17 367
28, 17 385
28, 18 378
28, 18-19 385
28, 19 385
28, 20-22 385
28, 20-22 587
28, 22 449
28, 22 490
29, 6 63
29, 11-12 63
29, 15s 63
29, 15 119
29, 15-21 65
29, 15-30 56
29, 15-30 58
29, 19 63
29, 22 68
29, 22s 591
29, 23 68
29, 23-25 67
29, 24-29 60
29, 26 62
29, 27 68
29, 27 261
29, 30-31 57
29, 31 75
29, 31-30,24 80
29, 34 463
30, 1 57
30, 1-9 56
30, 1-13 90
30, 2 77
30, 3 77
30, 3 79
30, 3 132
30, 3-8 90
30, 3-13 92
30, 9 77
30, 9 132
30, 14 620
30, 24 75
30, 25s 61
30, 25-31 61
30, 28 119
30, 36 274
31, 7 119
31, 13 378
31, 15 58
31, 15 59
31, 23 261
31, 23 274
31, 26-28 61
31, 26 61
31, 34 61
31, 39 223
31, 41 61
31, 44-54 573
31, 45 378
31, 51-52 378
31, 54 449
32, 29 83
32, 30 80
33, 17 629
33, 18-20 383
33, 19 238
33, 19 282
33, 19 285
33, 20 388
33, 20 518
34 49
34 85
34 474
34 475
34 477
34, 1 63
34, 1-2 63
34, 2 31
34, 2 85
34, 4 63
34, 4-6 62
34, 12 58
34, 12 60
34, 12 63
34, 13-24 84
34, 13-24 85
34, 14 257
34, 14-16 85

34, 21 342
34, 25 84
34, 25-30 29
35 1-4 383
35, 1-4 591
35, 1-9 385
35, 4 370
35, 7 385
35, 8 80
35, 8 370
35, 8 387
35, 10 83
35, 14 378
35, 14-15 385
35, 16 274
35, 17 79
35, 18 80
35, 18 81
35, 20 97
35, 20 378
35, 20 380
35, 22 78
35, 22 171
35, 27 385
35, 27 387
36, 1-5 56
36, 10-14 140
36, 11 28
36, 11-12 55
36, 31-39 139
36, 31-39 142
36, 38-39 161
36, 40-43 30
37, 3 78
37, 3 174
37, 23 174
37, 28 122
37, 28 129
37, 32 174
37, 34 98
37, 36 177
38 54
38, 6 62
38, 6-7 72
38, 8-10 72
38, 11 76
38, 11 93
38, 12 591
38, 14 76
38, 15-19 71
38, 15-19 72
38, 17-18 241
38, 20-30 50
38, 24 50
38, 24 70
38, 24 76
38, 24 95
38, 24 226
38, 25 223
38, 26 65
38, 26 71
38, 27-30 78
38, 28 79
38, 29 81
39, 1 177
40, 1s 178
40, 2 177
41, 25-36 245
41, 40 158
41, 40 182
41, 40 188
41, 40-44 188
41, 45 64
41, 45 83
41, 45 160
41, 45 449
41, 45 450
41, 48-49 182
41, 55-56 182
42, 6 112
42, 6s 182
42, 25 285
42, 35 285
43, 12s 285
43, 16 254
43, 25 254
43, 33 78
44, 20 78
45, 8 88
45, 8 182
45, 8 188
46, 1-4 387
46, 1 449
46, 3 388
46, 4 94
46, 4 584
46, 8-26 51
46, 11 466
47, 13-26 202
47, 20-26 180
47, 20-26 182
47, 20-26 232
47, 20-26 232
47, 22 449
47, 22 450
48, 5 50
48, 5 90
48, 6 50
48, 7 274
48, 12 79
48, 12 90
48, 22 329
49 39
49 192
49 475
49, 1-28 92
49, 3-4 29
49, 3-4 78
49, 3-4 171
49, 5-7 29
49, 5-7 474
49, 5-7 475
49, 7 29
49, 26 589
49, 29-32 97
49, 30 386
50, 1 95
50, 1 584
50, 2-3 95
50, 10 99
50, 10 100
50, 10 261
50, 13 97
50, 13 386
50, 23 79
50, 23 90
50, 26 95


Éx


1-10 544
1, 11-14 203
1-15 619
1, 15 79
1, 16 79
1, 19 79
2, 1 468
2, 7-9 80
2, 10 89
2, 21 64
2, 22 80
2, 22 81
2, 22 117
3, 1 372
3, 5 367
3, 12 361
3, 13-15 80
3, 18 274
3, 18 544
4, 14-16 505
4, 21 562
4, 22 90
4, 24-26 84
4, 24-26 85
4, 25 84
4, 27 372
5, 1 617
5, 3 544
5, 4-19 203
5, 5 113
5, 5 600
5, 8 544
5, 17 544
6, 3 388
6, 12 85
6, 16-25 466
6, 19 476
6, 20 65
6, 20 468
6, 30 85
7, 1s 505
7, 3 562
7, 4 347
7, 9 505
7, 19 505
8, 1 505
9, 1 361
9, 13 361
10, 2 87
10, 25 544
11, 1 615
12 266
12 610
12 619
12, 1-20 611
12, 2 266
12, 3 259
12, 3 631
12, 3-4 51





12, 6 254
12, 8 255
12, 12 615
12, 12-13 619
12, 13 615
12, 16 618
12, 17 619
12, 18 254
12, 21-23 613
12, 21-23 615
12, 23 615
12, 23-27 619
12, 25-26 362
12, 26 87
12, 26-27 578
12, 27 615
12, 29 615
12, 37 293
12, 37-38 105
12, 39 619
12, 40 268
12, 40-51 611
12, 41 347
12, 42 619
12, 43-49 84
12, 44 86
12, 44 126
12, 44 131
12, 45 119
12, 45 131
12, 46 51
12, 47-48 86
12, 48 86
12, 48-49 118
13, 1-2 562
13, 1-2 616
13, 4 256
13, 5 362
13, 8 87
13, 11-15 79
13, 11-15 561
13, 11 15 562
13, 11-16 616
13, 18 293
13, 18 295
13, 18 296
13, 21-22 341
14, 7 178
14, 19-20 293
14, 24 255
14, 24 619
15, 1-21 591
15, 3 351
15, 4 178
15, 14 79
15, 17 619
15, 18 147
15, 20 493
16 277
16, 12 254
16, 22-30 603
16, 36 276
16, 36 277
16, 36 278
17, 8 505
17, 9 296
17, 10 505
17, 15 32
17, 15 308
17, 16 347
18, 3 117
18, 5 372
18, 12 505
18, 12 544
18, 13 254
18, 13-26 217
18, 13-26 218
18, 15 454
18, 19 220
18, 19 454
18, 21 307
19, 1 621
19, 12 366
19, 12 367
19, 24 505
20, 1 211
20, 2-17 205
20, 3 362
20, 4 362
20, 5 35
20, 5 213
20, 5 580
20, 8-10 604
20, 9-10 607
20, 10 118
20, 10 131
20, 11 606
20, 11 607
20, 12 75
20, 14 70
20, 15 129
20, 17 58
20, 17 74
20, 17 129
20, 17 210
20, 22 205
20, 22-23 363
20, 24 367
20, 24 527
20, 24 542
20, 24 544
20, 24-25 206
20, 24-26 435
20, 24-26 521
20, 24-26 523
20, 25 323
20, 25 521
20, 25 526
20, 25 526
20, 26 521
20, 31 562
20, 40 442
21 128
21 133
21 135
21, 1 205
21, 2 631
21, 2-6 134
21, 2-6 244
21, 2-11 127
21, 3 58
21, 4 127
21, 4 132
21, 4 134
21, 6 130
21, 6 220
21, 6 221
21, 7 74
21, 7-11 59
21, 7-11 132
21, 12 225
21, 13-14 228
21, 13-14 231
21, 15 225
21, 16 129
21, 16 225
21, 17 75
21, 17 225
21, 18-19 214
21, 20 130
21, 21 130
21, 22 58
21, 23-25 214
21, 26-27 130
21, 26-27 134
21, 26-27 214
21, 28 209
21, 32 58
21, 32 119
21, 32 129
21, 32 130
21, 32 135
21, 32 283
21, 34 227
21, 37 227
22, 2 129
22, 2 227
22, 4 227
22, 5 227
22, 6-8 220
22, 6-10 223
22, 6-12 239
22, 7 221
22, 8 223
22, 12 223
22, 14 239
22, 15 63
22, 16 58
22, 16 205
22, 16 227
22, 17 210
22, 17 225
22, 19 225
22, 20 117
22, 20 118
22, 20 606
22, 20-26 214
22, 21 76
22, 24 240
22, 24 243
22, 24-26 115
22, 25 209
22, 25-26 116
22, 25-26 241
22, 25-26 242
22, 27 31
22, 27 218
22, 28 79
22, 28-29 561
22, 28-29 562

22, 28-29 595
22, 28-29 616
23 595
23 614
23 618
23, 1-3 218
23, 4-9 214
23, 6 115
23, 6-8 218
23, 8 213
23, 9 117
23, 9 118
23, 9 606
23, 10-11 233
23, 10-11 244
23, 10-11 245
23, 11 116
23, 12 131
23, 12 244
23, 12 595
23, 12 604
23, 12 605
23, 12 606
23, 12 607
23, 14 612
23, 14-17 264
23, 14-17 594
23, 15 256
23, 15 266
23, 15 610
23, 15 612
23, 15 616
23, 15 617
23, 15 618
23, 15 619
23, 16 257
23, 16 264
23, 16 595
23, 16 620
23, 16 621
23, 16 622
23, 16 623
23, 16 625
23, 16 628
23, 17 595
23, 17 596
23, 17 612
23, 18 542
23, 18 544
23, 18 595
23, 18 613
23, 19 210
23, 19 490
23, 33 205
24, 1 505
24, 3-8 205
24, 3-8 461
24, 4 378
24, 4 520
24, 5 543
24, 7-8 215
24, 9 505
24, 12 211
24, 13 372
25 397
25 522
25, 8 390
25, 8 424
25, 10-22 392
25, 15 394
25, 16 392
25, 16 396
25, 17-22 396
25, 22 395
25, 23-30 537
25, 39 282
26 390
26 397
26, 14 391
26, 33 392
26, 33 412
26, 33-37 522
27, 1-8 522
27, 9-19 365
27, 9-19 390
27, 19 362
27, 20-21 527
28 505
28 509
28, 6-14 454
28, 6-30 458
28, 12 458
28, 15 224
28, 15-30 455
28, 15-30 455
28, 29 458
28, 30 225
28, 30 456
28, 36 452
28, 36 509
28, 36 510
28, 41 156
28, 41 450
28, 42-43 521
28, 43 452
29 450
29 451
29 505
29, 4 582
29, 4-7 509
29, 4-9 156
29, 5 454
29, 7 452
29, 7 510
29, 9 466
29, 12 527
29, 20 527
29, 20-21 584
29, 22-34 451
29, 24-25 451
29, 36-37 527
29, 38-42 530
29, 38-42 592
29, 39 254
29, 40 271
29, 40 277
29, 40 536
29, 41 254
29, 42 592
29, 42-43 389
29, 44 466
30, 1-5 522
30, 1-5 524
30, 6 395
30, 6 521
30, 7-8 537
30, 7-8 592
30, 8 254
30, 10 522
30, 10 527
30, 11-16 515
30, 12 309
30, 13 281
30, 13 282
30, 16 362
30, 17-21 452
30, 17-21 582
30, 18-21 419
30, 24 277
30, 24 281
30, 26-29 587
30, 30 156
30, 34-38 537
30, 34-38 548
30, 36 389
31, 12-17 603
31, 12-17 604
31, 12-17 605
31, 12-17 606
31, 14 607
31, 14 608
31, 14-15 225
31, 15 607
31, 18 211
31, 18 392
32 436
32 505
32, 1 436
32, 4 436
32, 6 542
32, 6 544
32, 8 544
32, 13 233
32, 20 224
32, 21 71
32, 25-29 465
32, 29 450
32, 30 71
32, 31 71
32, 32-33 309
33, 7 389
33, 7 391
33, 7 397
33, 7-11 390
33, 7-11 397
33, 7-11 454
33, 9 389
33, 9 427
33, 11 389
33, 12 80
33, 17 80
34 614
34, 2 596
34, 9-12 596
34, 11 596
34, 13 378
34, 13 379
34, 13-15 596
34, 15 542
34, 15 596





34, 15-16 64
34, 16 596
34, 18 256
34, 18 610
34, 18 618
34, 18 619
34, 18-23 264
34, 18-23 595
34, 19-20 561
34, 19-20 562
34, 19-20 616
34, 20 79
34, 20*b* 616
34, 20 617
34, 21 604
34, 21 605
34, 21 607
34, 21 618
34, 22 257
34, 22 264
34, 22 595
34, 22 620
34, 22 621
34, 22 625
34, 22 628
34, 23 596
34, 23 612
34, 25 542
34, 25 544
34, 25 595
34, 25 610
34, 25 613
34, 26 490
35, 2 607
35, 3 603
35, 12 396
36 397
36, 8-38 390
37, 1-9 392
37, 6-9 396
37, 24 282
37, 25-28 522
38, 1-7 522
38, 8 391
38, 8 492
38, 24-26 281
38, 24-29 282
38, 25-26 282
38, 26 105
38, 26 282
38, 26 284
39 509
39, 2-7 454
39, 8-21 455
39, 30 510
39, 30 587
40 397
40 528
40, 5 521
40, 6 521
40, 9-11 587
40, 12-15 156
40, 12-15 452
40, 15 466
40, 20 392
40, 20 396
40, 21 392
40, 26 521
40, 29 521
40, 30 390
40, 31-32 452
40, 34-35 389
40, 34-35 394
40, 34-35 427
40, 36-38 389


Lev


1 528
1 529
1- 7 207
1- 7 533
1- 7 578
1, 2 530
1, 4 548
1, 5 461
1, 7 530
1, 9 530
1, 10 530
1, 13 530
1, 14 530
1, 14-15 461
1, 17 530
2 536
2, 1s 548
2, 1-3 536
2, 3 587
2, 4-10 536
2, 10 587
2, 11-13 536
2, 14-16 536
2, 15 548
3 531
3, 2 461
3, 8 461
3, 9 543
3, 13 461
3, 16-17 531
4 113
4 527
4, 1-5 13 532
4, 2 535
4, 3 113
4, 3 156
4, 3 509
4, 5 156
4, 5 509
4, 5 534
4, 13 113
4, 13 535
4, 16 156
4, 16 509
4, 18 521
4, 22 113
4, 22 535
4, 24 461
4, 27 113
4, 27 535
4, 29 461
4, 33 461
5, 1 535
5, 4 535
5, 6 535
5, 7 530
5, 7 535
5, 8 462
5, 11 276
5, 11-13 536
5, 14-16 534
5, 14-16 546
5, 14-26 534
5, 15 281
5, 15 535
5, 17 535
5, 21-22 535
5, 21-26 239
5, 21-26 534
5, 22 535
5, 24 535
6 516
6, 2-6 592
6, 5-6 527
6, 5-6 530
6, 7-11 536
6, 13 156
6 13 276
6, 13 509
6, 13-16 536
6, 15 156
6, 15 509
6, 17-23 532
6, 19 488
6, 21 582
6, 22 533
7 516
7 528
7, 3 543
7, 7 534
7, 9 536
7, 7-10 516
7, 10 536
7, 12-15 531
7, 15 254
7, 15 532
7, 16 534
7, 16-17 531
7, 16-17 532
7, 16-17 588
7, 22-24 531
7, 26-27 529
7, 28-34 531
7, 28-34 531
7, 30-34 516
7, 34 543
7, 35-36 156
8 451
8 505
8 528
8-10 207
8, 6 452
8, 6 582
8, 6-12 509
8, 7 454
8, 9 510
8, 9 587
8, 10 587
8, 12 156
8, 12 452
8, 12 584

8, 15 527
8, 22-33 451
8, 27-28 451
8, 33 450
9, 9 527
10 505
10 528
10, 1s 547
10, 1-3 507
10, 1-6 640
10, 7 156
10, 8-11 452
10, 10 220
10, 10-11 459
10, 11 220
10, 14-15 531
11-16 207
11-16 582
11-16 585
11, 24-25 582
11, 28 582
11, 32 582
11, 40 582
12, 1-8 582
12, 3 83
12, 3 86
12, 8 530
13-14 584
13, 1-44 584
13, 2-44 585
13, 14 220
13, 47-59 585
14 277
14, 2-9 584
14, 2-9 585
14, 3 584
14, 10 277
14, 10-32 535
14, 10-32 582
14, 10-32 584
14, 10-32 585
14, 14-17 527
14, 21 277
14, 33-53 585
15 218
15 582
15, 14-15 582
15, 29-30 582
16 42
16 392
16 396
16 636
16 637
16 640
16, 1 640
16, 2 396
16, 2 637
16, 3 637
16, 4 582
16, 4 637
16, 5 637
16, 6 637
16, 8-10 637
16, 9*b* 637
16, 10 640
16, 11 637
16, 11-14 637
16, 12-13 537
16, 13 396
16, 14-15 396
16, 15 367
16, 15 637
16, 16-19 637
16, 18 527
16, 18-19 527
16, 20-22 637
16, 21 529
16, 23-28 582
16, 26 637
16, 27-28 583
16, 29 118
16, 29 259
16, 29*b*-34 637
16, 32 156
16, 32 509
16, 32 637
16, 33 637
17 484
17-26 206
17-26 248
17-26 541
17-26 582
17, 1-12 541
17, 8 118
17, 8-13 118
17, 11 461
17, 11 533
17, 11 541
17, 11 573
17, 14 461
17, 14 529
17, 15 118
18 65
18, 6 64
18, 7 65
18, 8 65
18, 8 171
18, 9 50
18, 9 65
18, 10 65
18, 11 65
18, 12-13 65
18, 14 65
18, 15 65
18, 16 65
18, 17 65
18, 18 65
18, 20 70
18, 21 563
18, 26 118
19 218
19, 3 75
19, 3 605
19, 5-8 541
19, 9-10 233
19, 10 118
19, 13 119
19, 13 120
19, 20 132
19, 20 135
19, 20-22 541
19, 20-22 545
19, 23 86
19, 27-28 98
19, 27-28 101
19, 30 605
19, 34 118
19, 34 606
19, 35 218
19, 35-36 271
19, 36 213
19, 36 276
20, 1-5 225
20, 2 118
20, 2-4 113
20, 2-5 79
20, 2-5 563
20, 8 225
20, 9 75
20, 10 70
20, 10 225
20, 11 225
20, 12 65
20, 12 225
20, 13 225
20, 14 65
20, 14 95
20, 14 225
20, 14 226
20, 15-16 225
20, 17 50
20, 17 65
20, 17 225
20, 19 65
20, 20 65
20, 21 65
20, 27 225
21, 1-4 94
21, 1-6 452
21, 1-8 587
21, 5 98
21, 6 452
21, 6 461
21, 7 65
21, 7 452
21, 9 71
21, 9 95
21, 9 225
21, 9 226
21, 10 508
21, 10 509
21, 11 94
21, 16-24 450
22, 4 94
22, 4-6 583
22, 6 582
22, 10 119
22, 10 131
22, 11 126
22, 11 131
22, 13 76
22, 13 93
22, 17-25 529
22, 18 118
22, 18-23 531
22, 18-23 588
22, 18-25 541
22, 23 531
22, 29-30 531
22, 29-30 541





22, 30 254
23 266
23 596
23 597
23 624
23 631
23, 2 596
23, 3 596
23, 3 605
23, 3 606
23, 4 596
23, 4-8 596
23, 5-6 254
23, 5-8 610
23, 5-8 611
23, 5-8 618
23, 6 255
23, 6-8 618
23, 9-14 617
23, 10 617
23, 10-15 596
23, 11 619
23, 13 277
23, 13 536
23, 15 599
23, 15 618
23, 15 619
23, 15-16 248
23, 15-21 620
23, 16-21*a* 596
23, 18 530
23, 22 118
23, 22 233
23, 24 341
23, 24 602
23, 24-25 593
23, 24-25 596
23, 24-25 631
23, 24-25 632
23, 27 259
23, 27 631
23, 27-32 597
23, 27-32 636
23, 27-32 637
23, 27-32 640
23, 28 607
23, 32 254
23, 33-43 624
23, 34 602
23, 34 622
23, 34 627
23, 34 628
23, 34-36 596
23, 34-36 624
23, 34-36 642
23, 34*b*-36 596
23, 36 628
23, 37 596
23, 37-38 594
23, 37-38 596
23, 38 596
23, 39 622
23, 39-43 596
23, 39-43 597
23, 40 628
23, 40-41 625
23, 40-41 642
23, 42 628
23, 42 629
23, 42-43 624
23, 43 629
23, 43 630
23, 44 596
23, 44 597
24, 2-4 527
24, 5-9 536
24, 7 548
24, 12 227
24, 14 218
24, 14 225
24, 15-16 225
24, 16 118
24, 17 225
24, 19-20 214
24, 22 118
24, 23 225
25 73
25 127
25 128
25 133
25 134
25 236
25 246
25 247
25, 2 599
25, 2-7 233
25, 2-7 245
25, 5 589
25, 6 118
25, 6 119
25, 8 245
25, 8 599
25, 8-17 246
25, 9 259
25, 9-10 631
25, 10 116
25, 10 247
25, 11 589
25, 18-22 245
25, 21-22 245
25, 23 119
25, 23 233
25, 23-25 246
25, 25 52
25, 25 236
25, 31 311
25, 33-34 473
25, 34 599
25, 35 119
25, 35 599
25, 35-38 240
25, 37 240
25, 39s 227
25, 39-40 132
25, 39-43 127
25, 40 119
25, 40 127
25, 41 134
25, 43 599
25, 44-45 126
25, 46 127
25, 46 134
25, 47 118
25, 47-49 52
25, 47-53 127
25, 48 128
25, 48-53 135
25, 49 50
25, 49 52
25, 49 131
25, 50 119
25, 53 119
25, 54 127
25, 54 134
26, 1 378
26, 2 605
26, 3-41 212
26, 30 379
26, 30 380
26, 34 245
26, 35 245
26, 35-36 245
26, 42-45 211
26, 43 245
26, 46 211
27 484
27, 1-25 588
27, 3 281
27, 4-5 58
27, 16 238
27, 16 275
27, 16 276
27, 16-25 247
27, 21 348
27, 25 281
27, 25 282
27, 26 588
27, 30-32 233
27, 30-33 616


Núm


1, 3 293
1, 3 306
1, 16 31
1, 20 293
1, 20-46 105
1, 22 293
1, 47-49 466
1, 50 465
1, 50 501
1, 52 307
1, 53 453
2 307
2 630
2, 1-31 293
2, 2 32
2, 2 308
2, 2 390
2, 2-31 295
2, 2-34 307
2, 17 390
3 501
3, 1-4 507
3, 3 156
3, 3 451
3, 4 466
3, 6s 465
3, 6-9 471

3, 9 137
3, 9 500
3, 10 501
3, 12 463
3, 12 465
3, 12-13 79
3, 20 476
3, 23 453
3, 28 453
3, 29 453
3, 32 453
3, 35 453
3, 38 453
3, 39 105
3, 47 281
3, 47 282
3, 50 281
4 466
4 501
4, 5 394
4, 15 394
4, 18 30
4, 48 105
4, 58 453
5, 3 390
5, 5-8 534
5, 8 546
5, 11-31 224
5, 15 276
5, 15 536
5, 21 224
5, 21-22 578
6, 1-21 588
6, 3-4 589
6, 6 94
6, 9 589
6, 9-12 535
6, 9-12 582
6, 9-12 584
6, 13-20 582
6, 18 553
6, 18 589
6, 22-27 167
6, 22-27 578
7 281
7 530
7, 2 30
7, 89 396
8, 7 452
8, 10 451
8, 14 452
8, 16 463
8, 16 465
8, 16-18 79
8, 19 117
8, 19 471
8, 19 500
9, 1-14 611
9, 1-14 613
9, 3 254
9, 5 254
9, 11 254
9, 14 118
9, 15 392
9, 15-23 341
9, 15-23 389
9, 20-23 341
10 307
10, 1-10 341
10, 5 32
10, 9 32
10, 9 341
10, 9 355
10, 9 357
10, 10 594
10, 11 259
10, 11-28 293
10, 11-28 296
10, 14-25 307
10, 29 603
10, 33-36 393
10, 33-36 394
10, 33-36 397
10, 33-36 437
10, 35 394
10, 35-36 347
10, 35-36 396
11, 12 80
11, 16-17 451
11, 19 259
11, 24-30 390
11, 31 274
11, 32 276
12 505
12, 4-10 389
12, 4-10 427
12, 6-8 454
12, 8 389
13, 22 268
13, 22 299
13, 28 113
13, 28 126
13, 28 299
13, 28 311
14, 9 102
14s-29s 544
14, 44 393
14, 44 397
15, 1-12 536
15, 1-16 530
15, 4 277
15, 5 277
15, 6 277
15, 7 277
15, 9 277
15, 10 277
15, 15 118
15, 16 118
15, 22-29 533
15, 22-35 535
15, 29 118
15, 30-31 534
15, 32-36 225
15, 32-36 604
15, 32-36 607
15, 34 227
15, 35-35 225
15, 36 225
16 503
16 505
16, 1s 547
16, 6-7 522
16, 8-11 503
16, 17-18 522
17, 5 167
17, 5 462
17, 11-12 522
17, 22 392
18 505
18 517
18, 1-7 471
18, 2 392
18, 2 463
18, 4 463
18, 8-9 587
18, 8-32 516
18, 12-14 516
18, 14 348
18, 15-18 516
18, 16 281
18, 16 282
18, 20 466
18, 21-24 466
18, 22 367
19, 1-10 583
19, 2 521
19, 4 583
19, 7-10 582
19, 8 583
19, 10 118
19, 11-16 94
19, 11-22 583
19, 13 94
19, 17 583
19, 21 582
20, 24-26 506
20, 26-28 510
20, 29 259
21, 2 349
21, 2 587
21, 14 347
21, 18 111
21, 21-35 333
22, 7 110
22, 14 110
22, 28 595
22, 32 595
22, 33 595
22, 40 544
23, 1s 544
23, 21 147
24, 5 389
25, 1-5 225
25, 1-18 629
25, 4 226
25, 6 391
25, 6 392
25, 7-8 327
25, 8 391
25, 10-13 506
25, 11 507
25, 11-13 466
25, 17-18 352
25, 18 31
26, 1 507
26, 5-51 105
26, 12-15 233
26, 55-56 234
26, 57-58 466
26, 57-60 466





26, 58 477
26, 59 65
26, 59 468
26, 62 105
26, 62 466
27, 1-8 92
27, 1-11 91
27, 7 234
27, 7-8 235
27, 8 74
27, 9-11 92
27, 9-11 235
27, 15-23 451
27, 18-23 215
27, 21 454
27, 21 457
28-29 266
28-29 597
28-29 631
28s 592
28, 2 306
28, 2 306
28, 2-8 592
28, 3-8 597
28, 4 254
28, 5 276
28, 5 277
28, 7 277
28, 8 254
28, 9-10 593
28, 9-10 597
28, 9-10 605
28, 11-15 593
28, 11-15 597
28, 14 277
28, 16 254
28, 16-25 597
28, 16-25 610
28, 16-25 611
28, 26 620
28, 26-31 597
29, 1 341
29, 1 597
29, 1-6 593
29, 1-6 597
29, 1-6 631
29, 1-6 632
29, 7 259
29, 7-11 597
29, 7-11 636
29, 12 622
29, 12 627
29, 12-38 597
29, 13-32 644
29, 35-38 624
30, 3 588
30, 4-17 74
30, 4-17 588
30, 10 76
31, 1-12 333
31, 3-4 296
31, 5 295
31, 6 32
31, 6 341
31, 14-18 349
31, 15-16 352
31, 15-18 126
31, 16-24 583
31, 18 345
31, 23 583
31, 25-30 32
31, 26-47 126
31, 26-47 344
31, 27 345
32, 1 293
32, 4 233
32, 7 295
32, 12 28
32, 16 293
32, 39-42 293
33, 3 254
33, 54 234
35 229
35, 1-8 466
35, 1-8 473
35, 5 473
35, 6 473
35, 9-29 54
35, 9-34 36
35, 9-34 228
35, 15 118
35, 16-21 225
35, 25 508
35, 28 508
35, 30 222
35, 31 225
35, 31-34 36
35, 31-34 214
35, 32 508
36, 1-9 92
36, 2 234
36, 2-9 73
36, 4 247
36, 5 9 64
36, 6-9 91


Dt


1, 9-17 217
1, 15 307
1, 16 118
1, 28 311
1, 30 354
1, 35-36 233
2, 18-21 109
2, 34 126
2, 34-35 349
2, 34-35 354
3, 5 311
3, 6 126
3, 6-7 354
3, 6-7 349
3, 9 371
4 229
4 230
4, 8 214
4, 9 87
4, 15-18 363
4, 19 580
4, 41-43 228
5, 4-5 211
5, 6-21 205
5, 7 362
5, 8 362
5, 12-14 604
5, 13-14 607
5, 14 118
5, 14*b*-15 605
5, 15 213
5, 15 606
5, 18 70
5, 19 129
5, 21 74
5, 21 129
5, 25 282
5, 28 282
6, 7 87
6, 9 87
6, 13 362
6, 20s 87
6, 20-25 578
6, 20-25 606
6, 23 606
7, 1-6 126
7, 2 349
7, 2 354
7, 2-5 352
7, 2, 25 352
7, 3-4 64
7, 5 349
7, 5 354
7, 5 355
7, 5 378
7, 18-19 354
7, 21-22 357
7, 25 349
7, 25 355
8, 5 87
9, 5 354
9, 9 211
9, 9 393
9, 20 505
10, 1-5 392
10, 1-5 397
10, 5-1 396
10, 6-9 466
10, 8 393
10, 8 450
10, 8 452
10, 8 453
10, 8 468
10, 8 476
10, 8 501
10, 16 85
10, 18 76
10, 18 116
10, 18 118
10, 19 117
10, 19 118
10, 19 606
11, 20 87
11, 25 354
11, 26-29 212
11, 26-32 384
11, 31-32 211
12-26 206
12-26 605
12 441
12

12 540
12, 1 211
12, 1-2 441
12, 1-12 442
12, 2 369
12, 3 378
12, 3 379
12, 5 428
12, 6 588
12, 6-7 489
12, 6-14 544
12, 8 442
12, 8 489
12, 9 606
12, 11 428
12, 11 588
12, 11-12 469
12, 11-12 489
12, 12 117
12, 12 131
12, 12 469
12, 13-14 441
12, 13-31 441
12, 14 446
12, 15-16 442
12, 17 588
12, 17-19 489
12, 18 131
12, 18 469
12, 19 469
12, 20-25 442
12, 20-25 520
12, 23 529
12, 31 563
13, 2-19 225
13, 10-11 225
13, 13-18 349
13, 15 222
14, 1 98
14, 1 101
14, 21 118
14, 21 210
14, 22-26 517
14, 22-27 233
14, 22-27 489
14, 27 469
14, 28-29 489
14, 28-29 517
14, 29 117
14, 29 118
14, 29 469
15 128
15 135
15 242
15, 1 116
15, 1-18 244
15, 2 242
15, 2s 227
15, 2-3 128
15, 3 117
15, 4 116
15, 6 240
15, 7-11 115
15, 11 116
15, 12 133
15, 12-13 245
15, 12-17 134
15, 12-18 127
15, 12-18 128
15, 14 134
15, 17 130
15, 17 133
15, 18 119
15, 18 135
16 596
16, 1 256
16, 1 258
16, 1 266
16, 1 612
16, 1 616
16, 1 619
16, 1-8 610
16, 1-8 612
16, 1-17 595
16, 2 612
16, 3 612
16, 3 619
16, 4*a* 612
16, 4*b*-7 612
16, 5 613
16, 6 619
16, 6-8 490
16, 7-8 612
16, 8 612
16, 8 618
16, 9 617
16, 9 618
16, 9-10 620
16, 9-10 621
16, 11 118
16, 11 131
16, 11 469
16, 11 620
16, 13 622
16, 13 623
16, 13 626
16, 13 628
16, 13-15 623
16, 13-15 629
16, 14 118
16, 14 131
16, 14 469
16, 15 624
16, 16 612
16, 16 622
16, 18-20 218
16, 18-20 219
16, 21 379
16, 21-22 378
17, 2-7 225
17, 4 222
17, 5-7 225
17, 6 222
17, 7 222
17, 8-13 218
17, 8-13 219
17, 9 220
17, 9 468
17, 12 220
17, 14 142
17, 14 148
17, 14-20 148
17, 14-20 215
17, 15 148
17, 16-17 148
17, 17 169
17, 18 468
18 516
18 540
18, 1 466
18, 1 468
18, 1 530
18, 1-4 469
18, 1-5 489
18, 1-5 490
18, 3 516
18, 3 543
18, 6 467
18, 6-7 468
18, 6-7 469
18, 7 469
19 109
19 198
19 229
19 230
19, 1-13 36
19, 1-13 54
19, 1-13 228
19, 11-12 225
19, 11-12 230
19, 12 218
19, 14 235
19, 15 222
19, 16-18 218
19, 17 220
19, 18 222
19, 18-19 222
19, 21 214
20, 2-5 357
20, 4 347
20, 5s 221
20, 5-8 214
20, 5-8 338
20, 5-8 355
20, 5-19 306
20, 7 66
20, 8 306
20, 8 348
20, 9 306
20, 10 342
20, 10-11 320
20, 10-12 338
20, 10-18 126
20, 10-20 321
20, 10-20 354
20, 12-13 344
20, 14 343
20, 14 349
20, 16 349
20, 16-17 349
20, 17 349
20, 17-18 352
20, 19 345
21, 1-8 233
21, 1-9 109
21, 1-9 198
21, 1-9 220
21, 3-4 521
21, 3-8 218
21, 5 220





21, 5 468
21, 5 469
21, 7-8 578
21, 10-14 64
21, 10-14 125
21, 10-14 128
21, 10-14 132
21, 10-14 134
21, 10-14 345
21, 13 58
21, 13 259
21, 14 74
21, 15-17 56
21, 15-17 57
21, 15-17 78
21, 15-17 91
21, 16 91
21, 17 78
21, 17 91
21, 18 226
21, 18-21 54
21, 18-21 75
21, 18-21 198
21, 18-21 218
21, 18-21 225
21, 19 218
21, 19 221
21, 21 225
21, 22-23 95
21, 22-23 226
22-24 213
22, 13-17 223
22, 13-19 69
22, 13-21 68
22, 13-21 198
22, 13-28 109
22, 15 218
22, 18 226
22, 18-19 218
22, 19 227
22, 19 283
22, 21 225
22, 22 58
22, 22 70
22, 22 225
22, 23s 70
22, 23-27 66
22, 24 225
22, 28-29 63
22, 28-29 69
22, 29 58
22, 29 283
23 240
23, 1 171
23, 8 117
23, 10-15 347
23, 16 214
23, 16-17 133
23, 18-19 493
23, 19 588
23, 20 214
23, 20 240
23, 21 117
23, 21 240
23, 22-24 588
23, 25-26 233
24 214
24, 1 58
24, 1 67
24, 1 69
24, 2 69
24, 3 67
24, 3 69
24, 3-4 69
24, 5 306
24, 6 242
24, 7 129
24, 7 225
24, 8 468
24, 10 242
24, 10-11 242
24, 12-13 116
24, 12-13 241
24, 12-13 242
24, 14 118
24, 14 119
24, 14-15 116
24, 14-15 120
24, 15 119
24, 16 54
24, 17-21 76
24, 18 118
24, 18 213
24, 18 606
24, 19-21 118
24, 22 118
24, 22 606
25 72
25, 1 223
25, 1-3 226
25, 2 218
25, 3 214
25, 5 73
25, 5 91
25, 5-10 54
25, 5-10 71
25, 5-10 109
25, 5-10 198
25, 7s 218
25, 7-8 221
25, 9 52
25, 9-10 238
25, 11-12 213
25, 11-12 226
25, 13 271
25, 13 281
25, 14 276
25, 15 276
26, 1-10 578
26, 1-11 489
26, 6 203
26, 11-13 469
26, 12 117
26, 12-13 76
26, 12-15 489
26, 13 99
26, 13 489
26, 13-15 578
26, 14 99
27 384
27, 2-4 212
27, 5 521
27, 11-14 206
27, 12-13 212
27, 14-26 578
27, 15-26 206
27, 15-26 212
27, 16 75
27, 17 235
27, 19 76
27, 19 215
27, 20 171
27, 22 50
27, 22 65
27, 23 65
27, 26 206
28 212
28, 43 118
28, 66-67 253
28, 69 211
29, 10 137
29, 10 492
30, 6 85
31, 6 354
31, 9 393
31, 9 459
31, 9 468
31, 9-13 630
31, 10-11 245
31, 10-11 459
31, 10-11 625
31, 10-13 384
31, 11 176
31, 14-15 397
31, 25 468
31, 25-26 397
31, 26 393
31, 26 459
32, 6 90
32, 7 87
32, 13 376
32, 38 570
32, 42 589
32, 46 87
33 29
33 39
33 192
33 461
33, 2 372
33, 6 29
33, 8 457
33, 8-10 454
33, 8-11 461
33, 8-11 468
33, 8-11 474
33, 10 220
33, 10 458
33, 10 459
33, 10 460
33, 10 462
33, 10 529
33, 16 589
33, 19 371
33, 29 331
33, 29 376
34, 8 259
34, 9 215
34, 18 612

Jos

1-9 333
1, 14 295
1, 14 296
2 320
2 399
3 393
3, 5 347
3, 6 347
4, 1-9 520
4, 12 295
4, 12 296
4, 13 295
4, 19 257
4, 19 259
4, 19 365
4, 19 398
4, 19 399
4, 20 366
4, 20 398
4, 31-32*a* 520
5, 2-3 84
5, 2-9 85
5, 2-9 399
5, 4-5 84
5, 4-9 84
5, 8 84
5, 9 84
5, 9 365
5, 9 399
5, 10 254
5, 10 365
5, 10-12 399
5, 10-12 610
5, 10-12 614
5, 12 600
5, 13-15 399
6-12 234
6 296
6 393
6, 2 348
6, 5 32
6, 5s 341
6, 6s 347
6, 15 254
6, 17-21 126
6, 18s 587
6, 18-24 349
6, 19 200
6, 20 32
6, 26 560
7 349
7, 6 98
7, 6 393
7, 6 399
7, 14-15 224
7, 14 18 30
7, 19-25 215
7, 21 344
7, 25 225
7, 26 380
8 296
8 327
8, 1 348
8, 2 349
8, 3-22 320
8, 18 348
8, 18-26 327
8, 26 126
8, 27 349
8, 29 226
8, 29 380
8, 30-31 521
8, 30-35 384
8, 33 393
8, 33 433
8, 34 212
8, 35 212
9, 6 342
9, 6 365
9, 6 399
9, 15 342
9, 17 138
9, 19 399
9, 23 137
9, 23 403
9, 23 492
9, 27 137
9, 27 403
9, 27 492
10 333
10 399
10, 3s 138
10, 6 365
10, 8 348
10, 11 348
10, 14 348
10, 24-26 344
10, 25 348
10, 26 226
10, 27 226
10, 28s 126
10, 28s 349
10, 42 348
11 333
11, 1-2 138
11, 6-9 302
11, 14 349
12, 9-24 138
13, 3 138
13, 6 233
13, 14 466
13, 14 530
13, 21 31
13, 33 466
14, 3-4 466
14, 6 28
14, 6-15 28
14, 14 28
15, 1 233
15, 7 369
15, 13 28
15, 13-17 333
15, 14 299
15, 16 59
15, 16 62
15, 18-19 60
15, 19 74
15, 21-32 195
15, 21-62 195
15, 33-36 195
15, 37-41 196
15, 42-44 196
15, 48-51 196
15, 52-54 196
15, 55-57 196
15, 58-59*a* 196
15, 59*b* 196
15, 60 196
15, 61-62 196
16, 1 233
17, 1 233
17, 2-3 197
17, 12 296
17, 12-13 126
17, 16 296
17, 16 332
17, 16-18 296
17, 16-18 302
18, 1 392
18, 1 400
18, 6 459
18, 6-19,49 233
18, 7 466
18, 8 400
18, 17 369
18, 21-28 195
18, 25-28 196
19, 1-9 29
19, 2-8 195
19, 8 369
19, 41-46 195
19, 51 392
19, 51 400
20 229
20 230
20 473
20, 1 6 367
20, 1-9 229
20, 4 229
20, 4 230
20, 6 229
20, 7 230
20, 7-9*a* 230
20, 8 230
20, 9*a* 229
20, 9*b* 229
21 473
21 498
21, 1-42 466
21, 1-42 472
21, 2 400
21, 2 473
21, 13 473
21, 18 480
21, 21 473
21, 27 473
22, 9 400
22, 10 520
22, 12 400
22, 19 233
22, 21 295
22, 26s 542
22, 26-28 445
22, 27 362
22, 27 543
22, 30 295
22, 34 445
23, 3 233





23, 10 233
24 29
24 140
24 293
24, 2-13 211
24, 7 348
24, 11-13 233
24, 12 329
24, 18 140
24, 21 140
24, 21-24 383
24, 24 140
24, 25 140
24, 25 215
24, 25-26 206
24, 25-26 211
24, 25-26 215
24, 25-28 383
24, 25-28 384
24, 26 140
24, 26 212
24, 26 370
24, 26 374
24, 26 384
24, 26-27 212
24, 26-27 378
24, 30 97
24, 30-32 235
24, 32 97
24, 32 238
24, 32 282
24, 32 383

Jue

1 234
1 333
1, 1-2 143
1, 1-2 351
1, 3 233
1, 3s 29
1, 3-19 143
1, 4 351
1, 6 344
1, 12 59
1, 15 74
1, 16 45
1, 16 603
1, 19 296
1, 19 302
1, 19 332
1, 21 143
1, 23-25 296
1, 23-25 320
1, 27 296
1, 27-35 296
1, 28 126
1, 29 143
1, 30 126
1, 33 126
1, 35 126
1, 35 143
2, 1-5 393
2, 2-3 352
3, 2 329
3, 3 138
3, 6 64
3, 7 379
3, 9 141
3, 9 164
3, 10 141
3, 15 141
3, 15 164
3, 16 273
3, 16 326
3, 16-17 395
3, 19 399
3, 21-22 326
3, 26 399
3, 27 294
3, 27 341
3, 28 348
4 350
4 - 5 75
4, 3 332
4, 5 221
4, 5 370
4, 6s 293
4, 6-7 350
4, 7 141
4, 7 348
4, 10 294
4, 11 45
4, 11 603
4, 13 296
4, 13 302
4, 13 332
4, 14 347
4, 14-16 350
4, 15 348
4, 17 342
4, 17 603
5 143
5 350
5, 2 294
5, 2 350
5, 2 589
5, 4 350
5, 8 295
5, 8 327
5, 8 350
5, 9 294
5, 9 350
5, 10-11 88
5, 13 347
5, 13 350
5, 14-17 30
5, 15-17 294
5, 17 38
5, 20 348
5, 20 350
5, 23 294
5, 23 350
5, 24 45
5, 28 174
5, 30 125
5, 30 174
5, 30 344
5, 30 345
5, 31 264
5, 31 347
5, 31 350
6 350
6, 3-6 32
6, 11-24 403
6, 14 141
6, 15 295
6, 18-22 542
6, 18-22 570
6, 19 276
6, 19-23 519
6, 19-23 520
6, 24 367
6, 24 520
6, 25 379
6, 25-26 367
6, 25-26 460
6, 25-32 403
6, 26 379
6, 26 520
6, 26 542
6, 27 129
6, 28 542
6, 33-7, 22 296
6, 34 141
6, 34 294
6, 34 341
6, 34 350
6, 35 293
6, 35 294
6, 36-40 350
7, 2 350
7, 3 306
7, 3 348
7, 3 350
7, 7 350
7, 9 348
7, 9s 350
7, 11 295
7, 14-15 350
7, 15 348
7, 16 295
7, 16 340
7, 16s 341
7, 19 255
7, 20 350
7, 20-21 32
7, 21 351
7, 22 348
7, 23-25 297
7, 24 293
7, 24 294
7, 25 344
8 350
8, 1 293
8, 3 350
8, 4s 340
8, 4-12 297
8, 6 110
8, 7 350
8, 9 319
8, 9 342
8, 11 389
8, 14 30
8, 14 87
8, 14 110
8, 16 110
8, 17 319
8, 18-21 344

8, 22s 139
8, 22-23 141
8, 22-27 404
8, 23 147
8, 23 233
8, 24-25 344
8, 26-27 456
8, 27 455
8, 30 174
8, 30-31 56
8, 31 61
8, 31 139
8, 32 97
8, 33 388
9 141
9, 1s 139
9, 1-2 61
9, 2 26
9, 2 174
9, 4 200
9, 4 298
9, 4 388
9, 5 174
9, 6 370
9, 6 383
9, 6 384
9, 8 155
9, 9 569
9, 13 569
9, 15 155
9, 27 628
9, 28 198
9, 28 198
9, 30 198
9, 31 340
9, 37 370
9, 43 340
9, 45 343
9, 45-49 319
9, 46 388
9, 50s 319
9, 52 321
9, 53 321
9, 54 178
10, 1-5 141
10, 1-5 216
10, 1-5 268
11, 1 112
11, 1-7 51
11, 2 92
11, 3 298
11, 26 268
11, 29 141
11, 30-31 587
11, 30-40 560
12, 7 216
12, 8-15 141
12, 8 15 216
12, 8-15 268
13, 4-5 589
13, 5 141
13, 7 589
13, 13-14 589
13, 15-20 542
13, 15-20 570
13, 16 570
13, 16-23 460
13, 19-20 519
13, 19-20 520
13, 25 141
14 50
14, 2 63
14, 2-3 62
14, 3 63
14, 3 85
14, 6 141
14, 8s 61
14, 10 68
14, 10 351
14, 10s 591
14, 12 68
14, 12 261
14, 12 351
14, 15 351
14, 18 351
14, 18-23 351
14, 19 141
14, 24 351
15, 1 257
15, 1 620
15, 1-2 61
15, 18 85
16, 17 589
16, 21 132
16, 31 97
17 404
17 405
17 453
17 465
17 467
17, 1 478
17, 1-4 93
17, 5 404
17, 5 450
17, 5 455
17, 5 467
17, 5-12 450
17, 6 405
17, 7 452
17, 7 478
17, 7-8 143
17, 7-9 117
17, 8-10 118
17, 10 88
17, 10 119
17, 10 450
17, 10 451
17, 10 452
17, 11 452
17, 13 467
18 404
18 405
18 465
18 467
18, 1 405
18, 3 478
18, 4 451
18, 11 51
18, 11 296
18, 14 455
18, 17 455
18, 19 88
18, 20 455
18, 30 405
18, 30 438
18, 30 453
18, 30 465
18, 30 467
18, 30 478
18, 31 400
18, 31 405
19 140
19 465
19, 1 117
19, 1 478
19, 1s 143
19 4-9 253
19, 9 40
19, 16 117
19, 16-24 33
19, 23 33
19, 26 74
19, 29-30 294
19, 30 140
20 140
20 293
20 401
20, 1 355
20, 1 401
20, 2 347
20, 3 401
20, 6 140
20, 8 40
20, 10 140
20, 12 30
20, 16 295
20, 16 330
20, 18 143
20, 18 385
20, 18 401
20, 23 347
20, 26 542
20, 26-28 385
20, 26-28 401
20, 27 393
20, 28 347
20, 28 438
20, 29-41 320
20, 35 348
20, 38 341
20, 48 343
21 401
21, 1 401
21, 2 401
21, 2-4 254
21, 4 542
21, 5 401
21, 6-12 294
21, 8 401
21, 8s 293
21, 11 349
21, 13 342
21, 19 622
21, 19-21 400
21, 19-21 591
21, 19-21 623
21, 19-21 629
21, 19-23 68
21, 21 493
21, 55 294




Rut


1, 1 117
1, 4 64
1, 8 76
1, 8 93
1, 9 76
1, 11 12 72
1, 22 257
2, 1 112
2, 2s 63
2, 3s 119
2, 5s 183
2, 17 276
2, 20 52
2, 20 72
3, 12 52
3, 12 72
4, 1-12 218
4, 3 93
4, 4 52
4, 4-6 52
4, 5 72
4, 6 72
4, 6-17 90
4, 7 238
4, 7-8 52
4, 8 238
4, 9 93
4, 9 235
4, 9-10 52
4, 9-11 237
4, 10 72
4, 11-12 77
4, 17 72


1 Sam


1 453
1 465
1, 1 467
1, 2 56
1, 3 400
1, 3 460
1, 3 622
1, 3s 51
1, 3s 591
1, 4 88
1, 4 460
1, 4-8 75
1, 5 57
1, 5 77
1, 6 57
1, 7 392
1, 7 400
1, 9 392
1, 9 460
1, 11 587
1, 11 590
1. 13 537
1, 14-15 623
1, 20 80
1, 20 264
1, 20-23 80
1, 21 88
1, 21 460
1, 21 542
1, 21-23 80
1, 22-23 75
1. 24 276
1, 24 400
1, 26 580
1, 28 464
2 453
2 465
2, 3 155
2, 5 155
2, 8 111
2, 10 155
2, 12-17 461
2, 12-17 488
2, 13 451
2, 13 542
2, 13-14 543
2, 15-16 543
2, 17 546
2, 18 454
2, 18 467
2, 19 460
2, 19 542
2, 21 88
2, 22 492
2, 25 581
2, 26 88
2, 27 480
2, 27 36 461
2, 27-36 480
2, 27-36 483
2, 27-36 506
2, 28 455
2, 28 462
2, 28 530
2, 28 537
2, 28 547
2, 29 546
2, 35 485
3, 3 393
3, 3 400
3, 11-14 480
3, 14 542
3, 14 546
3, 14 573
3, 14 575
3, 15 392
3, 15 400
4 347
4 394
4, 1-11 296
4, 1-11 460
4, 3s 393
4, 3-11 32
4, 4 395
4, 4 400
4, 5 32
4, 5s 341
4, 5s 348
4, 7 394
4, 10 40
4, 11 393
4, 12 98
4, 21 81
4, 22 394
5 394
5, 1 394
5, 2-4 254
5, 5 450
5, 8 138
6 394
6, 1 256
6, 2 450
6, 7 521
6, 13 620
6, 14 520
6, 14 542
6, 15 542
6, 19 394
7 401
7 402
7, 1 394
7, 1 450
7, 1 452
7, 1 453
7, 1 465
7, 1 467
7, 1 481
7, 2-14 590
7, 5s 434
7, 5-12 401
7, 9 347
7, 9 467
7, 9 529
7, 9 542
7, 10 348
7, 14 342
7, 16 220
7, 16 221
7, 16 399
7, 16 401
7, 16 17 216
7, 16-17 387
8, 1-2 387
8, 1-3 216
8, 1-22 142
8, 1-22 148
8, 2 220
8, 5 139
8, 5 142
8, 5 148
8, 5 216
8, 7 147
8, 7-9 148
8, 11-17 142
8, 11-18 148
8, 11-18 215
8, 12 110
8, 12 181
8, 12 203
8, 12 237
8, 12 295
8, 14 111
8, 14 181
8, 14 232
8, 14-15 299
8, 15 177
8, 15 202
8, 15 236
8, 16-17 203
8, 17 202
8, 20 242

8, 20 293
8, 20 352
9, 1 112
9, 1 141
9, 1 148
9, 1s 114
9, 1s 181
9, 8 131
9, 8 282
9 10 340
9, 11 63
9, 11-13 63
9, 12s 381
9, 13 376
9, 13 467
9, 14 376
9, 16 111
9, 16 142
9, 16 154
9, 19 376
9, 22 380
9, 24 543
9, 25 376
10 402
10, 1 111
10, 1 142
10, 1 154
10, 1 155
10, 3 370
10, 3 385
10, 6 142
10, 8 365
10, 8 399
10, 8 467
10, 8 542
10, 10 142
10, 10 155
10, 10 294
10, 16 141
10, 16 148
10, 17 434
10, 17-24 401
10, 18-25 142
10, 18-25 148
10, 19 295
10, 24 157
10, 25 142
10, 25 148
10, 27 201
10, 27 256
11, 1 342
11, 1s 320
11, 1s 338
11, 1-11 141
11, 1-11 142
11, 1-11 148
11, 1-11 293
11, 5 114
11, 5 181
11, 6 142
11, 6 294
11, 7 142
11, 7 144
11, 7 294
11, 8 294
11, 11 254
11, 11 255
11, 11 340
11, 15 142
11, 15 148
11, 15 365
11, 15 399
11, 15 401
11, 15 543
12, 3-5 216
12, 12 147
12, 12 233
12, 13 239
12, 17 257
12, 17 620
13 142
13, 2 40
13, 2 142
13, 2 296
13, 3 294
13, 3 341
13, 5 296
13, 5 302
13, 7s 365
13, 7-15 399
13, 9 347
13, 9 542
13, 9s 542
13, 9-10 167
13, 12 347
13, 15 142
13, 15 296
13, 17 340
13, 19-22 295
13, 21 282
13, 21 284
13, 21 285
14 142
14, 1-23 296
14, 2 296
14, 3 455
14, 3 480
14, 6 85
14, 6s 178
14, 6s 351
14, 14 275
14, 15 348
14, 18-19 457
14, 20 348
14, 21 128
14, 22 297
14, 24 343
14, 32 343
14, 32-35 442
14, 33 34 542
14, 36 457
14, 37 347
14, 37 457
14, 38-42 224
14, 41-42 457
14, 45 355
14, 50 143
14, 52 142
14, 52 298
15 349
15 352
15, 3 126
15, 3 349
15, 4 142
15, 4 293
15, 4 294
15, 4-6 45
15, 6 603
15, 12-33 399
15, 18 19 587
15, 21 365
15, 22 575
15, 33 365
15, 33 560
16, 1 143
16, 11 114
16, 12 78
16, 12-13 143
16, 13 143
16, 13 154
16, 13 155
16, 14-23 177
16, 18s 298
16, 20 115
16, 20 201
16, 21 178
16, 21s 176
17, 2 142
17, 2 370
17, 2, 11 293
17, 4 297
17, 4-7 296
17, 5 331
17, 5 332
17, 6 327
17, 7 328
17, 7 330
17, 8-10 297
17, 13 293
17, 17 115
17, 17 340
17, 18 110
17, 18 241
17, 18 295
17, 18 307
17, 20 40
17, 20 115
17, 20 341
17, 20-52 32
17, 22 340
17, 23 297
17, 25 135
17, 25 202
17, 25 233
17, 25 299
17, 26 85
17, 26 347
17, 28 115
17, 34s 115
17, 36 85
17, 38 331
17, 38 332
17, 40 330
17, 41 330
17, 45 327
17, 46 355
17, 47 351
11, 51 327
17, 52 341
17, 55 110





17, 55 158
18, 2 298
18. 4 295
18, 5 142
18, 5 143
18, 6-7 591
18, 7 299
18, 9 299
18, 10 177
18, 11 295
18, 11 328
18, 13 142
18, 13 295
18, 17 62
18, 17 347
18, 19 62
18, 20 63
18, 20-27 69
18, 21 62
18, 21 66
18, 21 166
18, 23 58
18, 25 58
18, 25-27 59
18, 25-27 85
18, 26-27 66
18, 27 62
18, 27 301
18, 30 301
19, 9 177
19, 9 295
19, 9 328
19, 11 253
20, 3 274
20, 5 593
20, 6 593
20, 6-29 30
20, 18 593
20, 18-35 255
20, 19 593
20, 20 329
20, 20s 295
20, 21s 300
20, 26 593
20, 27 593
20, 29 26
20, 29 51
20, 29 593
20, 33 328
20, 35s 300
21, 3 300
21, 3-7 546
21, 4-7 552
21, 5 300
21, 6 347
21, 6 587
21, 8 142
21, 8 298
21, 9-10 327
21, 10 455
22 481
22, 2 143
22, 2 243
22, 2 298
22, 6 295
22, 6 328
22, 7 111
22, 7 142
22, 7 181
22, 7 233
22, 7 295
22, 7 298
22, 7 307
22, 11 465
22, 14 300
22, 16 486
22, 17 180
22, 17 300
22, 18 142
22, 18 298
22, 18 454
22, 18 465
22, 18 486
22, 20 185
22, 20 481
22, 20 498
22, 20-23 465
22, 20-23 479
23 299
23, 2 347
23, 4 347
23, 4 348
23, 6 455
23, 6 480
23, 8 293
23, 9 455
23, 9 480
23, 9s 347
23, 9-12 457
23, 10 455
23, 12 143
23, 19s 143
23, 23 295
23, 25s 301
23, 25-26 299
23, 27 301
24, 3s 299
24, 5 348
24, 7 155
24, 9 580
24, 11 155
25, 1 97
25, 1 100
25, 1 235
25, 2 114
25, 2-38 591
25, 5s 300
25, 7-18 340
25, 10 133
25, 13 298
25, 13 300
25, 13 340
25, 18 114
25, 18 277
25, 18 340
25, 19 129
25, 20 300
25, 28 347
25, 29 330
25, 38 259
25, 38 260
25, 41 132
25, 42 129
25, 42 132
25, 44 62
25, 44 69
26, 7 295
26, 7 328
26, 7s 328
26, 9 155
26, 11 155
26, 16 155
26, 16 295
26, 19 546
26, 22 295
26, 22 300
26, 23 155
27, 1 144
27, 2 298
27, 3 299
27, 6 143
27, 6 233
27, 8 299
27, 8-11 32
27, 9 343
27, 9 344
27, 10 28
27, 10 45
27, 10 233
28, 1 233
28, 3 100
28, 3 225
28, 4 142
28, 4 294
28, 6 457
28, 9 225
28, 13 165
28, 14 95
28, 19 253
29, 9 165
30, 2-3 125
30, 7 455
30, 7 480
30, 7s 347
30, 8 455
30, 8s 307
30, 12 253
30, 15 133
30, 16 343
30, 17 254
30, 17 344
30, 20 343
30, 20 344
30, 20-25 32
30, 24 340
30, 24-25 215
30, 24-25 344
30, 26 347
30, 26-31 110
30, 26-31 198
31, 1-7 296
31, 3 329
31, 4 85
31, 4-6 178
31, 8 343
31, 12 95
31, 12 101
31, 13 99

2 Sam

1, 6 295
1, 6 296
1, 6 302
1, 6 328
1, 6 329
1, 10 154
1, 10 511
1, 10 587
1, 11 98
1, 11-12 100
1, 11-12 591
1, 12 99
1, 14 155
1, 16 155
1, 17 100
1, 17s 591
1, 18 87
1, 18 329
1, 19-27 100
1, 21 295
1, 22 295
1, 22 329
2, 4 142
2, 4 143
2, 4 144
2, 4 154
2, 7 144
2, 8-9 142
2, 9 144
2, 12 142
2, 12 299
2, 12-13 300
2, 14 300
2, 14s 297
2, 22-23 36
2, 23 328
2, 32 97
3, 2-5 169
3, 3 64
3, 3 170
3, 7 169
3, 7-8 171
3, 13-16 69
3, 22-27 36
3, 31 95
3, 31 98
3, 31 100
3, 31s 591
3, 33-34 100
3, 35 99
4, 2 142
4, 2 299
4, 2 307
4, 3 117
4, 4 80
4, 4 132
4, 4 615
4, 5 254
4, 12 226
4, 12 300
4, 12 301
5, 2 111
5, 3 144
5, 3 154
5, 4-5 144
5, 6 301
5, 6s 144
5, 7 318
5, 7-8 320
5, 8 324
5, 9 312
5, 9 318
5, 13 169
5, 21 301
5, 23 340
5, 24 347
6 394
6 406
6 634
6, 1-23 633
6, 2 395
6, 3 465
6, 3-4 481
6, 7 394
6, 11 502
6, 13 167
6, 14 167
6, 14 454
6, 15 32
6, 15 341
6, 15 348
6, 17 153
6, 17 392
6, 17 408
6, 17 542
6, 17s 542
6, 17 18 167
6, 18 167
6, 18 542
6, 20 454
7, 1-2 421
7, 1-7 410
7, 2 408
7, 2-3 167
7, 5-7 431
7, 6 389
7, 8 111
7, 8-16 146
7, 8-16 148
7, 8-16 154
7, 8-16 161
7, 9 160
7, 13 410
7, 13 431
7, 14 87
7, 14 90
7, 14 162
7, 14 166
7, 14b-15 162
7, 16 158
8, 1 271
8, 1-14 145
8, 2 126
8, 2 145
8, 2 192
8, 2 200
8, 2 334
8, 2 344
8, 3-6 334
8, 4 302
8, 6 145
8, 6 192
8, 6 200
8, 6 352
8, 7 331
8, 7-8 344
8, 8 343
8, 10 201
8, 11 200
8, 11 344
8, 11 352
8, 13 334
8, 14 145
8, 14 192
8, 15 216
8, 16 300
8, 16 301
8, 16-18 184
8, 17 87
8, 17 167
8, 17 480
8, 17 481
8, 18 175
8, 18 179
8, 18 299
8, 18 300
8, 18 301
8, 18 467
9, 7 178
9, 7 181
9, 8 580
9, 9 183
9, 9-10 181
9, 10 129
9, 10 131
9, 10 236
9, 12 131
9, 13 178
10, 1-5 334
10, 6-19 334
10, 7 300
10, 8-11 340
10, 18 302
10, 19 145
10, 19 192
11, 1 265
11, 1 301
11, 1 320
11, 1 338
11, 3 64
11, 9 176
11, 9 180
11, 9 299
11, 11 32
11, 11 144
11, 11 158
11, 11 300
11, 11 301
11, 11 339
11, 11 347
11, 11 352
11, 11 394
11, 11 587
11, 13 176
11, 13 180
11, 13 299
11, 14-17 301
11, 17 321





11, 19 340
11, 26 58
11, 26 100
11, 27 169
11, 38 299
12, 1-6 217
12, 6 227
12, 8 171
12, 8 181
12, 18 169
12, 20 98
12, 20-21 99
12, 24-25 160
12, 26 301
12, 26-29 318
12, 28 352
12, 29 301
12, 30 343
12, 30 344
12, 30 511
12, 30 512
12, 30 565
12, 31 126
12, 31 136
12, 31 203
13, 5 175
13, 7 54
13, 7 174
13, 8 54
13, 12 140
13, 13 50
13, 13 65
13, 18-19 174
13, 19 98
13, 20 54
13, 20 175
13, 23 175
13, 23-29 591
13, 23-38 174
13, 27 175
13, 31 98
14, 2 76
14, 2 98
14, 4-11 36
14, 4-11 54
14, 4-11 217
14, 6 298
14, 9 158
14, 17 165
14, 19 158
14, 20 165
14, 24 175
14, 24 176
14, 26 281
14, 28 176
14, 30 175
14, 32 176
15, 1 180
15, 1 301
15, 1 302
15, 4 217
15, 8 587
15, 12 177
15, 12 542
15, 14 299
15, 16 169
15, 18 180
15, 18 299
15, 18 300
15, 18s 299
15, 21 158
15, 24-29 453
15, 24-29 480
15, 25 409
15, 29 481
15, 30 98
15, 31 177
15, 32 179
15, 36 483
15, 37 179
16, 1s 340
16, 2 300
16, 4 181
16, 6 300
16, 16 157
16, 16 179
16, 21-22 169
16, 21-22 171
16, 23 177
17, 13 343
17, 15 480
17, 23 91
17, 23 97
17, 27 340
17, 29 340
17, 47 298
18, 2 340
18, 14 328
18, 15 300
18, 16 341
18, 17 40
18, 17 380
18, 18 97
18, 18 378
18, 18 380
18, 19 340
19, 1 100
19, 5 98
19, 5 100
19, 6 169
19, 10 164
19, 11 155
19, 12 480
19, 13 26
19, 14 185
19, 16 399
19, 18 183
19, 22 155
19, 25 342
19, 29 178
19, 30 181
19, 31 342
19, 33 340
19, 34 178
19, 36 177
19, 38 97
19, 41 399
20, 1 40
20, 1 341
20, 1-22 185
20, 3 169
20, 6 176
20, 6 180
20, 6 299
20, 7 179
20, 7 299
20, 7 300
20, 8 327
20, 15-16 316
20, 15-16 321
20, 22 185
20, 22 341
20, 23 179
20, 23 299
20, 23 300
20, 23 301
20, 23-26 145
20, 23-26 185
20, 24 203
20, 25 87
20, 25 167
20, 25 185
20, 25 480
20, 26 467
21, 1 35
21, 1-14 402
21, 1-14 560
21, 6 402
21, 6 434
21, 9 226
21, 9 402
21, 9-10 257
21, 9-11 618
21, 12-14 97
21, 13-14 101
21, 15 301
21, 15-21 297
21, 15-22 301
21, 16 126
21, 16 299
21, 16 327
21, 18 126
21, 18 299
21, 18 327
21, 19 161
21, 19 328
21, 20 327
21, 22 327
22 162
22, 11 419
22, 35 329
22, 38 186
22, 51 155
23, 8-12 300
23, 8-23 301
23, 18 300
23, 21 328
23, 23 300
23, 24-39 298
23, 24-39 300
23, 37 178
24, 1-9 106
24, 1-9 144
24, 1-9 309
24, 1-9 352
24, 2 110
24, 4 110
24, 10-15 309
24, 16 428
24, 16-25 367

24, 16-25 407
24, 16-25 435
24, 18-20 408
24, 18-25 417
24, 24 181
24, 24 238
24, 24 285
24, 25 167
24, 25 520
24, 25 523
24, 25 542

1 Re

1, 4 171
1, 5 180
1, 5 302
1, 5-9 151
1, 7 480
1, 8 300
1, 9 153
1, 10 151
1, 10 300
1, 15-16 173
1, 17 91
1, 17 151
1, 19 480
1, 20 151
1, 25 157
1, 25 480
1, 27 151
1, 28-35 146
1, 30 151
1, 31 158
1, 31 173
1, 32-40 152
1, 32-48 152
1, 33 176
1, 33 180
1, 33 299
1, 33-40 369
1, 34 155
1, 34 157
1, 35 144
1, 37 162
1, 38 180
1, 38 299
1, 38 300
1, 39 153
1, 39 154
1, 39 155
1, 39 157
1, 39 408
1, 39 409
1, 40 161
1, 44 180
1, 44 299
1, 44 300
1, 46 158
1, 47 158
1, 47 162
1, 49-50 153
1, 50-53 228
1, 50-53 367
2, 1-10 152
2, 7 178
2, 10 96
2, 10-14 195
2, 13-19 173
2, 13-22 171
2, 15 78
2, 15 91
2, 15 151
2, 19 172
2, 19 580
2, 22 151
2, 22 480
2, 24 158
2, 26 480
2, 26-27 167
2, 26-27 453
2, 26-27 480
2, 27 450
2, 27 480
2, 27 484
2, 28 153
2, 28 527
2, 28s 408
2, 28-31 228
2, 28-31 367
2, 34 97
2, 34 235
2, 35 453
2, 35 466
2, 35 480
2, 35 484
2, 39 133
2, 39 145
2, 40 133
2, 45 158
3, 1 170
3, 3 379
3, 3 547
3, 3 555
3, 4 167
3, 4 542
3, 4s 381
3, 4-15 434
3, 4-15 435
3, 5 380
3, 9 216
3, 15 167
3, 15 542
3, 16-28 217
3, 21 80
3, 28 216
4, 1 184
4, 1 453
4, 1-6 145
4, 1-6 186
4, 1-6 216
4, 2 111
4, 2 167
4, 2 480
4, 2 483
4, 2 486
4, 3 87
4, 3 268
4, 4 186
4, 4 480
4, 5 179
4, 5 194
4, 6 204
4, 7 194
4, 7 256
4, 7 263
4, 7-19 144
4, 7-19 145
4, 7-19 186
4, 7-19 193
4, 8-19 181
4, 9 182
4, 11 174
4, 15 174
4, 19*b* 144
4, 19*b* 194
4, 19*b* 196
5 167
5 235
5, 1 145
5, 1 195
5, 1 200
5, 2 276
5, 2-3 178
5, 4 342
5, 6 303
5, 7-8 194
5, 7-8 309
5, 8 303
5, 11 491
5, 15-26 122
5, 15-26 411
5, 17-19 410
5, 19 431
5, 20 204
5, 20 411
5, 20, 32 411
5, 23 204
5, 23 411
5, 25 276
5, 25 277
5, 25 285
5, 26 342
5, 27 136
5, 27 185
5, 27 186
5, 27 204
5, 27-28 204
5, 27-30 411
5, 28 204
5, 28 417
5, 29 411
5, 29-32 204
5, 30 204
5, 31 411
6 411
6 523
6, 1 256
6, 1 268
6, 1 411
6, 1 482
6, 2 412
6, 2 413
6, 2s 275
6, 5-10 413
6, 5-10 425
6, 6 414
6, 10 414
6, 16 412





6, 16-17 412
6, 19 394
6, 20 412
6, 20-21 419
6, 20-21 523
6, 20-21 524
6, 23-28 419
6, 36 415
6, 36 416
6, 37 256
6, 37 268
6, 37-38 411
6, 38 256
6, 38 257
6, 38 268
6, 38 626
7 411
7 523
7, 7 217
7, 7 221
7, 8 416
7, 9 415
7, 12 415
7, 12 416
7, 13-14 64
7, 13-47 411
7, 13-51 626
7, 15-22 413
7, 23 275
7, 23-26 419
7, 26 277
7, 27-39 419
7, 38 277
7, 38 280
7, 39 417
7, 41-42 413
7, 48 419
7, 48 524
7, 48-49 419
7, 51 200
8 167
8 394
8 634
8, 1 435
8, 1-2 595
8, 1-5 421
8, 1-9 394
8, 1-13 633
8, 2 256
8, 2 257
8, 2 622
8, 2 626
8, 2 627
8, 2 633
8, 2 642
8, 3 501
8, 4 392
8, 6 393
8, 6-7 419
8, 8 394
8, 9 396
8, 10 427
8, 10-13 372
8, 11 394
8, 12 430
8, 13 421
8, 13 427
8, 14 167
8, 15-21 410
8, 16 429
8, 17 428
8, 19 428
8, 22 523
8, 22 580
8, 27 428
8, 27 431
8, 27 432
8, 29 253
8, 29 376
8, 30 431
8, 30-40 428
8, 31 224
8, 32 223
8, 44 429
8, 44 580
8, 48 429
8, 48 580
8, 54 523
8, 54 580
8, 54-55 580
8, 58 215
8, 62 542
8, 62 542
8, 62-66 421
8, 64 167
8, 64 419
8, 64 523
8, 65 435
8, 65 622
8, 65 624
8, 65 642
8, 65-66 624
8, 66 40
9, 10s 145
9, 15 185
9, 15 303
9, 15-19 203
9, 15-19 303
9, 15-21 136
9, 16 60
9, 16 181
9, 19 145
9, 19 340
9, 20-22 203
9, 21 136
9, 22 110
9, 22 136
9, 22 179
9, 22 304
9, 23 204
9, 25 167
9, 25 419
9, 25 523
9, 25 542
9, 25 612
9, 26 145
9, 26-28 121
9, 27 122
9, 27 136
10 172
10, 1-13 122
10, 2 201
10, 4-5 176
10, 5 178
10, 10 201
10, 11 121
10, 11-14 122
10, 13 201
10, 15 122
10, 15 195
10, 15 200
10, 16-17 180
10, 16-17 330
10, 17 281
10, 17 331
10, 18-20 158
10, 22 121
10, 23 200
10, 24-25 201
10, 26 303
10, 28-29 122
10, 28-29 303
10, 29 145
10, 29 285
11, 1 64
11, 1 170
11, 3 169
11, 4 64
11, 5 565
11, 7 377
11, 7 563
11, 8 547
11, 8 555
11, 13 429
11, 14-25 145
11, 14-25 195
11, 14-25 334
11, 19 172
11, 20 89
11, 26 176
11, 26s 204
11, 28 136
11, 28 204
11, 31 145
11, 32 426
11, 32 429
11, 33 565
11, 36 429
11, 37 145
11, 43 96
12, 1-19 383
12, 1-20 146
12, 4-16 204
12, 6 177
12, 11 226
12, 14 226
12, 16 40
12, 18 185
12, 18 204
12, 20 145
12, 24 146
12, 25 313
12, 26-33 167
12, 26-33 420
12, 27 436
12, 27 542
12, 28 436
12, 28 626
12, 28-30 436
12, 29-30 405

12, 31 380
12, 31 450
12, 31 453
12, 31 467
12, 31-32 438
12, 32 437
12, 32s 257
12, 32-33 626
12, 33 167
13 440
13, 1s 146
13, 1s 167
13, 1s 438
13, 21-22 97
13, 30 100
13, 32 377
13, 33 450
13, 33 467
14, 7 111
14, 7s 145
14, 9 437
14, 11 94
14, 15 579
14, 21 64
14, 21 170
14, 21 429
14, 23 369
14, 23 377
14, 23 378
14, 24 493
14, 25 312
14, 25-26 334
14, 26 200
14, 26 423
14, 27-28 180
14, 27-28 301
14, 31 96
15, 12-13 483
15, 13 172
15, 13 173
15, 15 200
15, 15 420
15, 15 421
15, 16-22 334
15, 17s 313
15, 17-22 313
15, 18 200
15, 18 420
15, 19-20 342
15, 20 335
15, 22 204
15, 22 314
15, 22 316
15, 22 402
15, 22 493
15, 23 313
15, 27 335
16, 1s 145
16, 2 111
16, 9 187
16, 9 304
16, 11 158
16, 15 335
16, 15-16 320
16, 18 319
16, 24 181
16, 24 238
16, 24 285
16, 31 64
16, 31 171
16, 33 378
16, 33 379
16, 34 314
16, 34 559
16, 34 560
17, 8-15 76
18 555
18, 3 187
18, 3 188
18, 5 182
18, 19 178
18, 20-48 372
18, 21 615
18, 23 542
18, 28 581
18, 29 254
18, 29 592
18, 30 520
18, 32 275
18, 32 277
18, 33 520
18, 33 542
18, 36 592
18, 38 542
18, 40-46 592
19 309
19, 8 372
19, 15 155
19, 15-16 156
19, 16 145
19, 18 437
19, 18 580
20, 1 338
20, 1 339
20, 1s 314
20, 1s 320
20, 1s 335
20, 1s 338
20, 2 174
20, 3-7 169
20, 10 343
20, 12 339
20, 12-13 339
20, 13 353
20, 13-14 352
20, 13-14 458
20, 14 111
20, 14-19 300
20, 14-20 197
20, 15 309
20, 15-20 301
20, 15-21 321
20, 16 339
20, 20 305
20, 20 339
20, 22 265
20, 22 352
20, 26 265
20, 27 338
20, 27 340
20, 28 352
20, 28 353
20, 31 344
20, 32 342
20, 34 335
20, 34 342
20, 39 345
20, 39-40 343
21 235
21, 1-3 114
21, 2 181
21, 2 285
21, 8 87
21, 8 111
21, 8-11 198
21, 10 222
21, 10 225
21, 10s 221
21, 10s 222
21, 11 111
21, 11-13 218
21, 13 222
21, 13 225
21, 15 93
21, 15 181
21, 20s 145
22, 3 335
22, 4 309
22, 5-12 352
22, 6 353
22, 6 458
22, 9 177
22, 12 353
22, 17 40
22, 19 147
22, 19 335
22, 19s 177
22, 19-28 353
22, 26 111
22, 26 198
22, 26-27 175
22, 27 227
22, 27-28 342
22, 29 307
22, 32-34 329
22, 34 304
22, 34 332
22, 36 40
22, 44 379
22, 44 555
22, 45 342
22, 47 493
22, 49-50 122


2 Re


1, 9 307
1, 11 307
1, 13 307
1, 13 580
1, 14 110
1, 17 152
2, 1 398
2, 3 88
2, 9 91
2, 12 88
3, 1 152
3, 2 378
3, 4 201





3, 4 285
3, 4-5 343
3, 4-27 334
3, 4-27 339
3, 6 338
3, 7 304
3, 7 309
3, 9 261
3, 9 307
3, 11 458
3, 11-19 353
3, 13-14 353
3, 18 353
3, 19 322
3, 23 343
3, 25 321
3, 25 322
3, 25 343
3, 26 321
3, 27 560
3, 27 564
4, 1-7 76
4, 1-7 128
4, 1-7 243
4, 2 484
4, 7 128
4, 8-24 75
4, 18 119
4, 23 260
4, 23 593
4, 23 600
4, 23 607
4, 37 580
4, 38 398
5, 2 307
5, 3 172
5, 5 201
5, 6 176
5, 7 165
5, 15 523
5, 17 542
5, 17 555
5, 18 179
5, 18 523
5, 18 580
5, 19 274
5, 20-26 131
6, 22 329
6, 22 344
6, 23 307
6, 24 338
6, 24s 314
6, 24s 335
6, 25 277
6, 25 323
6, 25s 321
6, 26 164
6, 30 98
7, 1 122
7, 1 277
7, 2 179
7, 3 584
7, 6 304
7, 8 344
7, 12 320
7, 13 304
7, 16 277
7, 16 343
7, 17 179
7, 18 277
7, 19 179
8, 1-6 181
8, 3 181
8, 3 217
8, 3-6 93
8, 6 177
8, 6 181
8, 9-15 155
8, 12 343
8, 18 174
8, 20-22 334
8, 21 304
8, 22 334
8, 28 335
8, 64 523
9, 15 145
9, 1s 335
9, 3 155
9, 6 155
9, 7s 145
9, 13 145
9, 13 157
9, 17 305
9, 17 319
9, 17 340
9, 24 329
9, 25 179
9, 32 177
10, 1 174
10, 1 198
10, 2 304
10, 2 314
10, 5 198
10, 6 174
10, 11 179
10, 13 172
10, 13 173
10, 13 174
10, 15-24 45
10, 18-27 555
10, 19 450
10, 19 494
10, 22 491
10, 24 542
10, 25 179
10, 25 180
10, 25 301
10, 25 304
10, 25 304
10, 26-27 378
10, 29 405
10, 29 437
10, 32-33 335
11 75
11 152
11 180
11 421
11 485
11, 1s 172
11, 2 80
11, 2 132
11, 2 174
11, 4 110
11, 4 180
11, 4 301
11, 4 307
11, 5-8 593
11, 5-8 607
11, 6 301
11, 9s 486
11, 10 328
11, 10 331
11, 11 301
11, 12 154
11, 12 155
11, 12 161
11, 12 511
11, 12 587
11, 12-20 152
11, 13-14 161
11, 13-20 146
11, 14 113
11, 14 153
11, 14 157
11, 14 420
11, 16 303
11, 18 113
11, 18 450
11, 18 483
11, 19 158
11, 19 180
11, 19 301
11, 20 113
11, 20 198
12, 3 88
12, 4 379
12, 4 555
12, 5-6 421
12, 5-9 167
12, 5-17 420
12, 5-17 484
12, 5-17 488
12, 7-17 422
12, 8 483
12, 8 486
12, 8s 486
12, 10 487
12, 10s 200
12, 10-13 286
12, 11 189
12, 11 486
12, 16 483
12, 17 226
12, 17 545
12, 18 335
12, 19 200
12, 19 420
12, 19 485
13, 3 335
13, 5 164
13, 6 379
13, 7 304
13, 7 335
13, 13 158
13, 15 329
13, 15s 353
13, 20 307
13, 21 95
13, 25 335
14, 4 555

14, 6 54
14, 7 334
14, 8 337
14, 8-14 334
14, 11 301
14, 13 343
14, 14 343
14, 14 423
14, 14 485
14, 19 485
14, 21 113
14, 21 146
14, 21 160
14, 22 334
14, 25 335
15, 5 152
15, 5 187
15, 5 188
15, 5 216
15, 19 159
15, 19 285
15, 19-20 106
15, 19-20 201
15, 19-20 335
15, 20 112
15, 20 283
15, 25 179
15, 25 319
15, 29 335
15, 29 345
15, 29 438
15, 34 160
15, 35 420
15, 35 421
16, 3 563
16, 3 564
16, 4 369
16, 4 376
16, 5 334
16, 5-9 335
16, 6 334
16, 8 200
16, 8 420
16, 10 483
16, 10 486
16, 10s 486
16, 10-16 422
16, 10-16 484
16, 10-16 523
16, 10-18 167
16, 10-18 420
16, 12 523
16, 12-15 167
16, 12-16 461
16, 13 542
16, 13 547
16, 14 419
16, 14 523
16, 15 113
16, 15 168
16, 15 523
16, 15 547
16, 15 592
16, 17 422
16, 18 153
16, 18 420
16, 20 96
17, 3-4 343
17, 4 343
17, 5 314
17, 6 268
17, 6 345
17, 9 377
17, 9-10 376
17, 10 369
17, 10 379
17, 16 379
17, 22 437
17, 28 438
17, 29 377
17, 29 380
17, 31 563
17, 31 565
17, 32 380
17, 32 467
18, 3-4 483
18, 4 378
18, 4 381
18, 4 422
18, 4 439
18, 4 442
18, 8 334
18, 9-10 314
18, 13 313
18, 13-19, 37 335
18, 14 285
18, 14 343
18, 15 200
18, 15 420
18, 16 420
18, 17 177
18, 17 313
18, 17s 178
18, 17s 320
18, 18 187
18, 18 188
18, 18 189
18, 18 190
18, 18 191
18, 18s 190
18, 22 439
18, 23 305
18, 37 189
18, 37 190
19, 2 189
19, 2 487
19, 3 79
19, 5 111
19, 5 176
19, 8 313
19, 14 427
19, 15 395
19, 29 245
19, 32 321
19, 34 429
20, 1 91
20, 5 111
20, 6 111
20, 9-11 255
20, 11 111
20, 12 201
20, 18 177
20, 20 324
21 485
21, 3 377
21, 3 378
21, 3 379
21, 3 381
21, 3 439
21, 3b 555
21, 4-5 422
21, 6 563
21, 6 564
21, 7 422
21, 7 429
21, 23 111
21, 24 113
21, 24 146
22 485
22-23 266
22, 1 441
22, 3 189
22, 3-4 200
22, 3-7 167
22, 3-7 420
22, 3-7 484
22, 3-7 488
22, 3-10 422
22, 4 483
22, 4 486
22, 4 487
22, 8 212
22, 8 486
22, 8s 206
22, 8-10 189
22, 9 111
22, 12 176
22, 12 189
22, 12 486
22, 14 458
22, 14 486
22, 14 491
22, 14s 75
22, 23 265
23 167
23 190
23 381
23 440
23 483
23, 1 198
23, 1 595
23, 1-2 215
23, 2 212
23, 2 493
23, 2-3 211
23, 3 153
23, 3 215
23, 3 420
23, 3 441
23, 4 379
23, 4 420
23, 4 486
23, 4 487
23, 4-12 422
23, 5 377
23, 5 440
23, 5 450
23, 5 555
23, 6 96
23, 6 379





23, 7 492
23, 7 493
23, 8 111
23, 8 198
23, 8 377
23, 8 454
23, 8 473
23, 8 474
23, 8-9 440
23, 9 462
23, 9 467
23, 9 469
23, 9 470
23, 9 483
23, 9 490
23, 9 541
23, 10 563
23, 11 177
23, 12 255
23, 12-23 612
23, 13 565
23, 13-14 378
23, 14 379
23, 15 379
23, 15 438
23, 15s 438
23, 15-20 336
23, 15-20 440
23, 19 380
23, 19-20 473
23, 19-20 474
23, 21 441
23, 21 595
23, 21-23 440
23, 21-23 469
23, 21-23 610
23, 22 614
23, 27 355
23, 27 429
23, 29 307
23, 29 354
23, 29-30 336
23, 29-30 339
23, 30 113
23, 30 146
23, 30 155
23, 30 160
23, 30 304
23, 31 151
23, 31 160
23, 31 169
23, 31 173
23, 33 343
23, 33-35 201
23, 34 83
23, 34 160
23, 34 169
23, 36 151
23, 36 169
23, 36 173
24 107
24, 1-25, 21 336
24, 2 307
24, 3 355
24, 5 416
24, 8 173
24, 12 177
24, 12 306
24, 13 423
24, 14 107
24, 14 111
24, 14 112
24, 14 113
24, 14 306
24, 14 496
24, 14s 345
24, 15 169
24, 15 172
24, 15 177
24, 16 107
24, 16 306
24, 17 83
24, 17 160
24, 17 342
24, 18 173
24, 20 342
24, 20 355
25 257
25 266
25, 1 259
25, 1-2 268
25, 3 323
25, 4 306
25, 4 321
25, 4-5 307
25, 8 176
25, 8 265
25, 9-10 343
25, 10 313
25, 11 345
25, 11 496
25, 12 496
25, 13s 343
25, 13-17 423
25, 18 483
25, 18 486
25, 18 487
25, 18 498
25, 18-21 496
25, 19 176
25, 19 177
25, 19 306
25, 19 307
25, 19 338
25, 22 187
25, 23s 306
25, 27 268


1 Par


1 500
2, 1-2 192
2, 4 78
2, 9 28
2, 16-17 204
2, 18 28
2, 24 28
2, 34-35 131
2, 42 28
2, 43 478
2, 55 45
2, 55 603
3, 12 160
3, 15 152
3, 15 160
4, 12 45
4, 12 603
4, 14 53
4, 14 121
4, 21 53
4, 21 120
4, 21 121
4, 23 53
4, 23 121
5 466
5, 1 78
5, 15 51
5, 18 331
5, 23 371
5, 24 51
5, 26 159
5, 27 466
5, 27-29 507
5, 29 468
5, 29-34 480
5, 29-34 482
5, 30-34 498
5, 30-34 506
5, 30-41 466
5, 34-41 482
5, 35 483
5, 40 497
6 466
6, 1-32 501
6, 7 502
6, 18-23 467
6, 18-32 491
6, 18-32 502
6, 34-38 507
6, 35 480
6, 35-38 466
6, 35-38 498
6, 38 466
6, 39-66 466
6, 39-66 472
7, 7 51
7, 40 51
8, 6 51
8, 7-9 204
8, 10 51
8, 13 51
8, 40 329
9 500
9, 4-9 51
9, 9 51
9, 11 509
9, 19 502
9, 22 487
9, 26 503
10, 12 95
11 147
12, 2 329
12, 9 331
12, 18 342
12, 25 331
13 162
15 501
15, 2 501
15, 17 502

15, 19 502
15, 20 492
15, 21 503
15, 24 502
16 501
16, 4 501
16, 4s 501
16, 5 503
16, 22 156
16, 37-41 502
16, 38 502
16, 39 392
16, 39 434
16, 39 481
16, 39 501
16, 40 592
17, 8 160
17, 12 431
17, 13 90
17, 14 147
18, 7 331
18, 14-17 184
18, 16 186
18, 17 175
18, 17 179
18, 17 185
18, 17 467
20, 1 265
20, 1 338
21, 1-16 106
21, 15 407
21, 27 327
21, 29 392
21, 29 434
22 167
22 410
22, 1 407
22, 1 417
22, 1 418
22, 8-10 410
22, 10 90
22, 10 162
22, 10 166
22, 10 431
23 500
23 501
23, 3-5 503
23, 4 221
23, 4 504
23, 6-24 501
23, 13 167
23, 13 452
23, 13 462
23, 13 468
23, 22 92
23, 24 51
23, 25-26 501
23, 25-32 503
23, 26-28 501
23, 28 503
23, 28-29 503
23, 29 271
23, 31 593
23, 31 594
23, 36 479
24, 1-6 507
24, 1-18 487
24, 3 466
24, 3 480
24, 3 498
24, 6 51
24, 7 513
24, 7-18 507
25 491
25 502
25, 1 491
25, 1 494
25, 1 502
25, 1s 494
25, 1s 495
25, 2 494
25, 3 494
25, 4 502
25, 5 494
25, 6 495
25, 6 502
26 501
26, 1s 502
26, 1-19 491
26, 4-8 502
26, 10s-19 502
26, 20s 503
26, 29 221
26, 29 504
26, 29-32 192
26, 30 361
27 263
27 500
27, 1 307
27, 1-15 263
27, 1-15 308
27, 1-15 314
27, 16-22 192
27, 25-31 182
27, 25-31 236
27, 32 174
27, 32-33 177
27, 33 179
28 410
28, 1 182
28, 2 395
28, 3 410
28, 5 147
28, 5 151
28, 5 158
28, 6 90
28, 6 162
28, 6 166
28, 6 431
28, 11 396
29 147
29 167
29, 7 286
29, 14 571
29, 15 119
29, 22 157
29, 23 158


2 Par


1, 3 434
1, 3 481
1, 3-6 392
2, 3 593
2, 9 276
2, 9 277
3 411
3, 1 417
3, 1 428
3, 3 273
3, 3 274
3, 10-13 419
4 411
4, 1 275
4, 1 425
4, 1 523
4, 1 525
4, 1 526
4, 2 275
4, 5 277
4, 5 280
4, 6 419
5, 4 501
5, 7-8 419
6, 5-6 429
6, 8-9 431
6, 11 307
6, 13 153
6, 13 580
6, 20 253
7, 8-10 624
8, 13 593
8, 13 612
8, 18 136
9, 4 178
9, 8 147
9, 10 136
9, 15-16 330
9, 25 303
11, 6 324
11, 6-10 312
11, 11-12 301
11, 12 327
11, 12 331
11, 21 169
11, 21 171
11, 21 172
11, 21-22 152
11, 21-22 173
11, 22 175
12, 2 330
12, 10-11 180
13 307
13, 9 467
13, 11 592
13, 12-15 341
13, 21 169
14, 2 378
14, 2-4 483
14, 4 379
14, 5-6 313
14, 6 318
14, 7 309
14, 7 327
14, 7 329
14, 7 331
15, 1-15 483
15, 10 621
15, 16 172





16, 10 227
16, 14 95
17, 2 196
17, 2 313
17, 2 314
17, 5 200
17, 5 202
17, 7-9 219
17, 7-9 448
17, 8-9 504
17, 9 212
17, 9 215
17, 11 182
17, 11 201
17, 12 196
17, 12 319
17, 13*b*-19 314
17, 14 306
17, 14-17 306
17, 14-18 310
17, 17 329
17, 17 331
17, 19 313
17, 22 340
18, 8 177
18, 25-26 175
19, 4 219
19, 4-7 448
19, 4-11 219
19, 5 313
19, 5-7 215
19, 6 220
19, 8 220
19, 8 504
19, 11 220
19, 11 221
19, 11 486
20, 5 416
20, 5 421
20, 19 503
20, 25 343
21, 3 151
21, 3 175
21, 14 169
21, 16 334
21, 17 169
21, 19 95
23, 9 328
23, 9 331
23, 10 328
23, 13 153
24, 3 56
24, 3 169
24, 6 486
24, 6 503
24, 11 189
24, 11 486
24, 11 503
24, 17-26 485
24, 20 450
24, 20 495
24, 27 485
25, 5 306
25, 5 307
25, 5 310
25, 5 327
25, 5 331
25, 6s 302
25, 9 307
25, 12 344
25, 16 177
25, 27 485
26 160
26, 6 334
26, 8 200
26, 8 201
26, 9 313
26, 9 318
26, 10 182
26, 10 313
26, 10 319
26, 11 306
26, 11 307
26, 11-13 310
26, 12 306
26, 12-13 307
26, 14 306
26, 14 327
26, 14 329
26, 14 330
26, 14 331
26, 14 332
26, 15 313
26, 15 316
26, 15 318
26, 15 321
26, 16 524
26, 16 525
26, 16-18 462
26, 16-18 537
26, 16-20 167
26, 16-20 485
26, 18 167
26, 20 483
26, 20 486
27, 4 319
27, 5 276
27, 5 343
28, 5-8 334
28, 7 175
28, 7 188
28, 8-15 125
28, 8-15 127
28, 11 146
28, 18 334
28, 27 96
29 439
29 501
29, 22 529
29, 24 529
29, 34 503
29, 34 529
30 439
30 611
30, 1-6 595
30, 17 461
30, 26 613
31 439
31 501
31, 1 439
31, 3 182
31, 3 592
31, 3 593
31, 6 516
31, 10 483
31, 10 486
31, 11-15 503
31, 13 509
31, 33-34 483
31, 37-38 483
32, 5 313
32, 5 318
32, 5 328
32, 9 176
32, 28-29 182
32, 30 324
33, 11s 564
33, 14 313
33, 14 314
34 441
34 501
34, 4 379
34, 7 379
34, 8 190
34, 8 198
34, 9 487
34, 9 508
34, 13 221
34, 13 504
34, 14 486
34, 15 189
34, 18 189
34, 18 486
34, 20 176
34, 20 189
34, 31 153
35 441
35 501
35, 1-18 610
35, 1-18 612
35, 3 501
35, 3 504
35, 3-6 503
35, 7 182
35, 11 503
35, 17 612
35, 18 612
35, 18 614
35, 20s 354
35, 20-24 339
35, 20-25 336
35, 24 304
35, 25 100
36, 10 265
36, 21 245


Esd


1, 2-4 424
2 472
2, 36-39 497
2, 36-39 507
2, 40 472
2, 40 497
2, 40 498
2, 41 498
2, 41 501
2, 41-42 491
2, 42 499

2, 42 502
2, 43-54 137
2, 43-58 492
2, 55-58 136
2, 55-58 470
2, 58 499
2, 62 466
2, 63 458
2, 64 129
2, 65 492
2, 69 281
2, 69 286
2, 70 499
3, 1-6 639
3, 2-6 424
3, 3 114
3, 4 622
3, 4 642
3, 5 592
3, 5 593
3, 12-13 425
4, 1-5 424
4, 4 114
4, 24-5, 2 424
5, 1 287
5, 8 287
5, 8 425
5, 9 147
5, 16 424
6, 2 319
6, 3 425
6, 3-5 424
6, 4 415
6, 4 425
6, 4 514
6, 7 147
6, 8 425
6, 9-10 514
6, 15 258
6, 19-22 610
6, 19-22 611
7, 1-5 466
7, 1-5 472
7, 1-5 507
7, 7 499
7, 14 287
7, 15-18 515
7, 22 276
7, 24 499
7, 26 215
7, 26 227
7, 28 110
7, 43 497
8, 1-14 51
8, 2 497
8, 2 498
8, 2 506
8, 15-19 497
8, 15-20 443
8, 15-20 447
8, 17 497
8, 18-19 472
8, 20 137
8, 20 472
8, 20 492
8, 20 499
8, 22 305
8, 24s 110
8, 27 286
8, 29 110
8, 29 425
8, 63 639
9, 1 114
9, 2 111
9, 2 114
9, 4-5 254
9, 4-5 592
9, 10 64
9, 11 114
10, 2 114
10, 8 199
10, 11 114
10, 14 199
10, 17 640
10, 18-22 498
10, 18-22 507
10, 23-24 499


Neh


1, 1 258
1, 1 267
1, 1 319
1, 9 429
1, 11 178
2, 1 178
2, 1 258
2, 1 267
2, 6 174
2, 8 319
2, 9 305
2, 13 369
2, 16 111
3, 1 318
3, 1 508
3, 5 204
3, 8 121
3, 11 318
3, 17-18 498
3, 20 508
3, 25 318
3, 31 121
3, 31 137
3, 31 500
3, 31-32 120
3, 32 122
4, 7 109
4, 7 329
4, 8 111
4, 10 300
4, 10 327
4, 10 329
4, 10 332
4, 11 328
4, 13 111
4, 15 264
4, 17 328
5, 1-5 128
5, 1-13 127
5, 1-13 135
5, 1-13 241
5, 1-13 245
5, 2 243
5, 3 242
5, 5 133
5, 6s 243
5, 7 242
5, 8 128
5, 10 242
5, 11 128
5, 11 241
5, 11 242
5, 15 287
5, 17-18 178
6, 15 258
7, 2 319
7, 4 51
7, 4 54
7, 39-42 497
7, 43 472
7, 43 498
7, 44 498
7, 44 501
7, 44-45 491
7, 45 499
7, 45 502
7, 46-56 137
7, 46-60 492
7, 57-60 136
7, 60 499
7, 64 466
7, 65 458
7, 66 129
7, 69-71 286
7, 70 281
7, 72 499
7, 72-18, 12 631
8 215
8 639
8 640
8, 2 627
8, 4-18 212
8, 7 504
8, 9 504
8, 13 627
8, 13-18 624
8, 13-18 625
8, 13-18 627
8, 14 624
8, 14 628
8, 14s 627
8, 14-15 639
8, 15 628
8, 16 629
8, 17 624
8, 17 639
8, 18 628
9 578
9, 1 98
9, 1 639
9, 1-2 640
9, 3-5 580
9, 30 114
10, 1 477
10, 1s 640
10, 10-14 498
10, 28b-39 517
10, 29 114
10, 31 64





10, 31 114
10, 32 114
10, 32 242
10, 32 245
10, 32 247
10, 32 607
10, 33 282
10, 33 287
10, 33-35 515
10, 33-40 202
10, 34 592
10, 34 593
10, 36-38a 517
10, 39 472
11 502
11, 3 136
11, 4-8 51
11, 10-14 498
11, 11 509
11, 16 504
11, 17 499
11, 18 498
11, 19 499
11, 19 502
11, 20 498
11, 21 137
11, 21 500
11, 25b-35 498
11, 35 53
11, 35 120
11, 36 498
12, 5 513
12, 10-11 512
12, 18 513
12, 22 512
12, 22-23 444
12, 25 499
12, 29 366
12, 44-47 147
12, 44-47 202
12, 44-47 517
12, 47 472
13, 4-9 425
13, 5 499
13, 5 516
13, 10 499
13, 10-13 202
13, 10-14 516
13, 15-16 122
13, 15-16 607
13, 16 122
13, 16 603
13, 17-18 607
13, 19 254
13, 19-22 607
13, 23-27 64
13, 28 446
13, 28 508
13, 31 515


Tob


1, 6-8 517
1, 14 239
1, 17-19 101
2, 1 620
2, 1 621
2, 12 259
4, 1 239
4, 12 63
4, 12-13 63
4, 17 99
4, 20 239
5, 3 239
6, 12 64
6, 12-13 64
6, 13 64
7, 9-12 63
7, 9-16 66
7, 10 64
7, 11 67
7, 11 92
7, 11 166
7, 11-12 64
7, 13 67
7, 14 68
8, 1 68
8, 3 638
8, 20 68
8, 21 60
8, 21 93
9, 5 239
10, 7 68
12, 12 581
12, 15 581


Jdt


7, 12 321
7, 17-18 321
7, 20s 321
7, 20-22 323
8, 4 76
8, 5 76
8, 5-6 99
8, 7 93
9, 1 580
9, 1 592
10, 3 76
10, 3 98
10, 5 132
11, 13 517
11, 17 253
14, 10 86
16, 24 93
16, 24 99


Est


1 177
1, 3 110
1, 5 261
1, 14 176
2 177
2, 7 89
2, 15 89
2, 17 172
2, 18 110
3, 2 580
3, 7 645
3, 7 646
3, 13f 88
4, 3 98
4, 11 259
4, 16 253
7, 12l 88
8, 17 86
9, 16-19 646
9, 20-32 646
9, 24 645
9, 28 648
9, 31 648
10, 3l 645
10, 3l 648


1 Mac


1, 10 269
1, 15 86
1, 17 305
1, 21 526
1, 21-24 426
1, 21-24 515
1, 44-49 426
1, 52 356
1, 54 526
1, 54 640
1, 55 644
1, 58-59 644
1, 59 526
1, 60-61 86
1, 61 84
2, 1 507
2, 1 513
2, 24 356
2, 27 356
2, 32-38 608
2, 39-41 608
2, 44 356
2, 48 356
3, 2 355
3, 5-6 356
3, 15 356
3, 41 125
3, 43 356
3, 46-54 401
3, 46-60 355
3, 49-51 589
3, 55-56 337
3, 56 306
3, 59 356
4, 2 356
4, 8-11 355
4, 9 356
4, 17-18 343
4, 23 343
4, 24-25 355
4, 36 645
4, 36-59 426
4, 36-59 640
4, 44-47 526
4, 49 526
4, 50 642
4, 52 258
4, 54 641
4, 56-59 641
4, 59 641
5, 28 343
5, 35 343
5, 68 355

6, 20 321
6, 21 356
6, 29-47 305
6, 30s 305
6, 35 332
6, 49 246
6, 51-52 321
6, 53 246
6, 57-60 337
7, 5 356
7, 9 513
7, 14 513
7, 23-24 356
7, 40-42 356
8, 6 305
9, 3 258
9, 12 100
9, 2s-21 87
9, 25 356
9, 39 67
9, 43-49 608
9, 54 258
9, 54 426
9, 54-56 513
10, 14 356
10, 17-20 513
10, 20 509
10, 21 258
10, 39-45 515
10, 47 515
10, 65 513
10, 73-83 305
11, 20 321
11, 21-25 356
11, 31 426
11, 48 343
13, 27 97
13, 30 97
13, 41 337
13, 42 513
13, 43 321
13, 51 258
14, 1 270
14, 4 305
14, 7 305
14, 47 513
15, 2 513
15, 10 270
15, 16 287
15, 27 288
16, 10 343
16, 14 258
16, 14 270

2 Mac

1, 1-9 641
1, 8 642
1, 9 642
1, 10 511
1, 10-2, 18 641
1, 18s 642
1, 18-36 527
2, 4s 394
2, 16 645
2, 19 641
2, 19-10, 8 641
3 426
3 512
3 515
3, 3 515
3, 4 513
3, 19 63
3, 19 98
4 512
4, 7-20 512
4, 23 513
4, 23-26 512
4, 30-38 513
4, 33-34 445
5, 14 107
5, 15-16 426
6, 1 643
6, 1-6 426
6, 2 447
6, 2 526
6, 5 526
6, 7 643
6, 7 644
6, 10 86
6, 11 608
7, 27 80
8, 10-11 125
8, 11 130
8, 18 355
8, 19 356
8, 23 355
8, 25-28 608
10, 3 526
10, 5 641
10, 5 645
10, 6 642
10, 6-8 625
10, 6-8 641
10, 8 641
10, 25 98
11 267
11, 4 305
11, 5 275
11, 6-8 356
11, 21 259
11, 21 263
11, 30 259
11, 33 259
11, 38 259
12, 9 275
12, 10 275
12, 16 275
12, 17 275
12, 29 275
12, 31-32 620
12, 31-32 621
12, 38-46 99
13, 2 305
13, 3-8 513
13, 10-12 355
13, 15 305
13, 15 355
14, 3 513
14, 13 513
14, 15 98
15, 1-3 608
15, 14 581
15, 17 356
15, 22 356
15, 23 355
15, 23 356
15, 36 258
15, 36 641
15, 36 648

Job

1, 3 114
1, 4 54
1, 5 264
1, 6 165
1, 6s 177
1, 13 54
1, 18 54
1, 20 98
2, 1s 177
2, 12 98
2, 13 261
3, 3 79
3, 12 79
3, 14 96
3, 19 135
4, 21 41
5, 1 581
7, 1-2 120
8, 3 112
9, 8 376
9, 19 221
9, 33 223
13, 18 221
13, 22 222
14, 6 120
15, 26 331
16, 15 98
17, 3 243
19, 25 53
20, 13 76
20, 24 329
22, 6 242
23, 4 221
24, 2 235
24, 3 242
24, 9 242
26, 5-6 94
27, 15 97
27, 15 380
29, 7 218
29, 7 222
29, 9 110
29, 9-10 111
31, 13-15 132
31, 35*a* 222
31, 35*b*-36 222
33, 23-24 581
38, 8-9 79
39, 5 135
39, 19-25 305
39, 23 330
40, 30 122
42, 11 282
42, 13-15 92





Sal

1, 3 116
2 148
2 161
2 162
2, 6 372
2, 6-7 154
2, 7 90
2, 7 165
2, 7 166
2, 7-9 154
2, 7-9 161
2, 9 154
2, 10 217
2, 12 161
3, 5 372
5, 5 228
5-8 579
5, 8 580
7, 13 329
7, 14 330
11 329
11, 2 329
15, 1 372
15, 5 240
15, 5 241
16, 5-6 234
16, 8 222
18 148
18 162
18, 11 419
18, 14 408
18, 34 376
18, 35 329
18, 51 155
19, 7 264
19, 15 53
20 148
20, 3 428
20, 4 546
20, 4 579
20, 7 155
21 148
21, 13 329
23 41
24 579
24 634
24, 7-10 406
26, 5 579
27, 2-5 228
27, 4 427
27, 6 576
27, 12 222
28, 2 579
28, 2 580
29 579
29, 1 165
29, 6 372
30 579
30 642
35, 3 327
35, 11 222
37, 21 240
39, 13 119
40, 7-8 575
42, 3 176
42, 5 427
43, 3 372
44, 4 233
45 67
45 161
45 162
45, 6 329
45, 7 154
45, 7 158
45, 7 165
45, 10 174
45, 14-15 67
45, 15 67
45, 16 67
46 492
47 147
47 633
47, 3 408
48 579
48, 2-3 373
48, 4 319
48, 7 79
48, 14 319
48, 65 579
50, 8-15 575
50, 9-12 571
50, 12-13 570
50, 14 588
51, 18-19 575
51, 21 529
55, 18 253
55, 18 580
58, 2 165
60-10 238
61, 4-5 228
61, 9 588
65, 2 588
66, 13-15 579
68, 16-17 372
68, 17 428
68, 18 372
68, 26 493
72 162
72 164
72, 1-2 158
72, 1-2 216
74, 7-8 448
74, 17 264
76, 3 407
76, 3 427
76, 3 428
76, 4 331
76, 10 222
78, 3-4 87
78, 35 53
78, 60 392
78, 60 401
78, 68 428
78, 69 430
80, 6 277
81, 4 579
81, 4 600
81, 4 602
82, 1 165
82, 3-4 115
82, 6 165
84 579
84, 10 155
84, 12 316
85, 2 233
89, 5 158
89, 7 165
89, 13 372
89, 15 158
89, 20-38 154
89, 20-38 162
89, 27 90
89, 27 166
89, 39 155
89, 40 154
89, 40 511
89, 40 587
89, 52 155
92 579
93 147
93 579
93 633
94 579
95 579
95, 6 580
95, 11 606
96 579
96-99 147
96-99 633
97, 2 158
97, 9 408
99, 5 395
99, 5 580
99, 9 372
99, 9 580
101 162
104, 15 569
105, 5 156
107, 22 579
107, 27 594
108, 10 238
109, 6 222
109, 11 243
109, 31 222
110 161
110 168
110, 1 162
110, 1-3 168
110, 2 154
110, 2 162
110, 3 162
110, 3 165
110, 4 162
110, 4 166
110, 4 168
110, 4 407
110, 4 481
110, 5-6 162
110, 7 153
112, 1-3 116
112, 5 240
113-118 642
113, 8 111
116, 17 579
118 579
118, 9 111
118, 27 642
119, 105 643

119, 162 343
120-134 579
122, 1-4 427
122, 7 319
123, 2 172
127, 3-5 77
127, 5 330
128, 3 77
132 406
132 634
132, 7 395
132, 8 394
132, 10 155
132, 11-12 154
132, 11-12 158
132, 13 428
132. 13-14 427
132, 18 154
132, 18 511
134, 579
134, 3 428
135, 579
137, 443
137, 447
138, 2 579
142, 5 222
146, 3 111
146, 9 76
146, 9 118
148, 11 217

Prov

1-9 71
1, 8 87
1, 20s 88
2, 16-19 71
2, 17 66
2, 18 71
3, 12 87
5, 2-14 71
5, 5 71
5, 15-19 57
5, 15-19 69
5, 15-19 71
6, 3-5 243
6, 19 222
6, 20 87
6, 23 71
6, 23 643
6, 34 71
7, 26-27 71
7, 27 71
8, 2s 88
8, 10 575
8, 16 111
8, 32 89
10, 1 88
10, 15-16 116
11, 15 243
12, 4 58
12, 17 222
13, 24 87
14, 25 222
15, 6 116
15, 8 575
16, 11 281
16, 12 158
16, 12 216
16, 19 344
16, 33 456
16, 33 457
17, 2 131
17, 6 77
17, 15 223
17, 18 243
18, 18 224
19, 6 111
19, 18 226
19, 26 75
20, 10 271
20, 10 276
20, 16 243
20, 20 75
20, 23 281
21, 3 575
21, 27 575
22, 15 87
22, 17 88
22, 22-23 116
22, 26 242
22, 27 243
22, 28 235
23, 10 235
23, 22 75
23, 27 71
24, 7 218
25, 1 88
25, 1 442
25, 5 158
25, 5 216
25, 8 221
27, 13 243
28, 8 241
29, 3 71
29, 14 158
29, 14 216
29, 15 87
29, 17 87
29, 19 132
29, 21 132
30, 17 75
30, 18-20 71
30, 23 172
31, 1 87
31, 3 71
31, 10-31 57
31, 10-31 75
31, 23 110
31, 23 218
31, 24 122

Ecl

2, 4-7 182
2, 7 126
2, 8 178
5, 3-5 588
8, 16 253
9, 2 224
9, 9 57
9, 9 69
10, 17 111

Cant

1, 3 493
2, 17 254
3, 11 67
4, 1 67
4, 3 67
4, 4 316
4, 4 331
4, 6 254
6, 7 67
6, 8 169
6, 8 172
6, 8 493
7, 1 68

Eclo

3, 1-16 75
3, 8 342
6, 34 88
7, 20 120
7, 31 517
7, 33 101
8, 12 240
8, 13 244
9, 16 88
10, 25 131
11, 5 511
14, 13 91
22, 11-12 101
22, 12 99
25, 22 60
25, 26 68
26, 1-4 57
26, 29 123
27, 2 123
29, 1-2 240
29, 3-7 240
29, 14-20 244
30, 1 87
30, 1-13 87
30, 18 99
30, 20 177
33, 20-24 93
33, 24 91
33, 33 133
34, 22 120
35, 25-53 132
37, 11 57
37, 11 119
38, 17 99
40, 4 511
42, 5 123
42, 9 63
44-50 648
45, 14 592
45, 15 511
45, 20 530
46, 16 511
46, 19 239
48, 17 324





50, 1 508
50, 1s 512
50, 13 530
50, 15 530
51, 23 89

Is

1, 1 160
1, 11 542
1, 11-77 574
1, 13 260
1, 13 547
1, 13 600
1, 13 607
1, 13-14 593
1, 14 594
1, 15 574
1, 15 580
1, 17 54
1, 17 76
1, 23 76
1, 23 115
1, 29 369
2, 2-3 373
2, 2-3 427
2, 3 428
2, 3 459
2, 7 115
2, 7 304
3, 13 222
3, 14 110
3, 14-15 115
3, 16-24 115
4, 2 459
5, 3 222
5, 8 115
5, 8 236
5, 10 275
5, 10 276
5, 10 277
5, 10 278
5, 11-12 115
5, 26 308
5, 28 329
6, 1 160
6, 1 395
6, 1-4 427
6, 5 147
6, 9-10 562
7, 1 160
7, 3 81
7, 3 120
7, 4-9 353
7-8 335
7, 14 148
7, 14 493
8, 1 87
8, 2 222
8, 2 486
8, 3 81
8, 14 146
8, 16 89
9, 2 343
9, 2 344
9, 2 620
9, 5 159
9, 5-6 148
9, 6 158
9, 6 216
9, 11 335
10, 2 115
11, 1-5 148
11, 4 115
11, 4 116
11, 10 308
11, 12 308
13, 2 308
13, 8 79
13, 10 264
13, 11 600
13, 21 638
13, 21-22 42
14, 9-10 94
14, 13-15 371
14, 14 376
16, 3-4 134
16, 5 222
16, 12 374
16, 14 119
17, 7-8 379
17, 8 379
18, 3 308
18, 6 264
19, 1-2 353
19, 19 445
19, 19-20 378
19, 21 542
19, 21 546
20, 1s 268
20, 2-4 98
21, 3 79
21, 15 329
21, 16 119
22, 6 330
22, 9-11 313
22, 9-11 353
22, 11 353
22, 12 98
22, 15 187
22, 15 189
22, 16 96
22, 16 187
22, 19-20 187
22, 22 188
23, 2 122
23, 8 122
24, 2 172
26, 1 316
26, 17 79
27, 3 253
27, 9 379
27, 13 372
28, 19 253
29, 13 575
30, 15 353
30, 16 304
30, 16 305
30, 22 456
30, 27-30 353
30, 33 563
30, 33 565
31, 1 304
31, 1-3 304
31, 1-3 353
31, 4 353
31, 8 203
33, 7 342
33, 7-8 342
33, 8 343
33, 20 41
33, 20 630
34, 10 253
34, 11-14 638
34, 11-15 42
34, 12 111
34, 17 234
36-37 335
36, 2 177
36, 2s 178
36, 3 187
36, 3 189
36, 3s 190
36, 7 439
36, 11 189
36, 11 190
36, 22 189
36, 22 190
37, 2 487
37, 3 79
37, 16 395
37, 30 245
37, 33-35 353
37, 35 429
38, 1 91
38, 8 255
38, 12 41
39, 1 201
39, 7 177
40, 11 41
40, 12 277
41, 1 222
41, 14 53
41, 21 147
41, 21 222
43, 9 222
43, 10 222
43, 12 222
43, 14 53
43, 15 147
44, 5 130
44, 6 147
44, 6-24 53
44, 28 151
45, 1 151
45, 23 580
49, 2 330
49, 7 53
50, 1 57
50, 1 69
50, 1 128
50, 1 243
50, 4 89
50, 8 222
51, 19 326
53, 9 97
53, 9 380
54, 2 41
54, 6-7 57

54, 12 316
56, 2 607
56, 3-5 177
56, 7 372
57, 5 369
57, 9 565
57, 13 372
58, 5 98
58, 6 135
58, 13 607
58, 13-14 607
58, 14 376
59, 20 53
61, 1 156
61, 1-2 247
61, 10 67
62, 3 511
62, 4-5 57
63, 16 90
64, 7 90
65, 2-5 555
65, 6 222
65, 7 440
65, 11 372
65, 11 526
65, 11 552
66, 1 395
66, 1 432
66, 3 555
66, 3 561
66, 6 198
66, 20 372
66, 23 260
66, 23 600
66, 23 601

Jer

1, 3 258
1, 5 156
1, 18 113
2, 2 43
2, 2 57
2, 2 544
2, 8 459
2, 14 126
2, 20 369
2, 37 98
3, 1 69
3, 6 369
3, 6-11 57
3, 8 67
3, 8 69
3, 16 394
3, 16 396
3, 16-17 395
3, 19 90
3, 24 563
3, 24 565
4, 4 85
4, 5 312
4, 5-6 338
4, 6 308
4, 13 341
4, 31 79
5, 5 111
5, 16 330
5, 17 313
5, 17 317
5, 28 115
6, 1 338
6, 1 341
6, 4 347
6, 10 85
6, 11 87
6, 19-20 575
6, 20 547
6, 20 574
6, 23 327
6, 24 79
6, 26 98
6, 26 100
7 484
7, 1-15 427
7, 1-20 440
7, 4 429
7, 6 54
7, 6 76
7, 6 118
7, 9 555
7, 12-24 400
7, 14 484
7, 17-18 574
7, 21-22 574
7, 21-22 575
7, 22 542
7, 22 543
7, 23 544
7, 31 377
7, 31 381
7, 31 562
7, 31 563
7, 34 600
8, 14 312
9, 9-11 100
9, 16s 100
9, 16-21 100
9, 19 100
9, 24-25 84
9, 25 85
10, 20 41
11, 12 555
11, 13 555
11, 13 565
11, 17 555
13, 13 158
13, 18 154
13, 18 172
13, 18 512
13, 21 79
13, 27 440
14, 12 546
14, 12 575
14, 15 326
14, 17 253
14, 21 427
15 307
16, 4 94
16, 6 98
16, 7 99
16, 9 67
16, 18 233
17, 2 369
17, 19-27 607
17, 21-22 607
17, 25 158
17, 26 547
17, 27 319
18, 18 459
18, 20 580
19, 1 487
19, 1s 120
19, 5 377
19, 5 381
19, 5 563
19, 5 565
19, 13 379
20, 1 497
20, 1-2 487
20, 2 226
20, 2 227
20, 2 421
20, 15 79
20, 16 341
21, 1 487
21, 1-2 458
21, 5 355
22, 3 54
22, 3 76
22, 3 118
22, 7 347
22, 11 160
22, 13 120
22, 13 204
22, 18 100
22, 19 94
22, 23 79
23, 1-6 41
23, 5 148
23, 11 493
24, 8 111
24, 10 326
25, 2 113
25, 19 110
26 484
26 493
26, 1 269
26, 1-15 427
26, 6 400
26, 6 484
26, 9 400
26, 10 221
26, 10 421
26, 10s 111
26, 17 222
26, 23 96
27, 1 269
27, 20 111
28, 1 258
28, 1 269
28, 17 258
29, 2 172
29, 2 177
29, 24-29 487
29, 26 227
29, 26 487
31, 9 90
31, 23 372
31, 29-30 54
31, 58 318
32, 6s 52
32, 6-9 235
32, 6-14 237
32, 9 238
32, 9 285
32, 9 286
32, 24 321
32, 29 379
32, 29 555
32, 35 377
32, 35 381
32, 35 563
32, 35 565
33, 4 321
33, 17-26 485
33, 20 253
34 128
34 135
34, 1 336
34, 5 95
34, 5 100
34, 7 312
34, 7 313
34, 7 336
34, 8 215
34, 8-22 134
34, 14 127
34, 19 111
34, 19 113
34, 19 177
34, 21 111
34, 22 355
35 44
35 432
35, 2 432
35, 3 45
35, 3 51
35, 11 44
35, 19 45
36, 4 87
36, 9 258
36, 10 416
36, 10 421
36, 11-20 190
36, 12 189
36, 20 189
36, 22 258
36, 22 264
36, 22 265
36, 26 175
37, 2 113
37, 3 487
37, 12 234
37, 15 189
37, 15 190
37, 15-18 227
37, 20 189
37, 21 120
38, 4 306
38, 6 175
38, 17s 110
38, 23 169
38, 24-25 111
39, 1 258
39, 2 258
39, 3 177
39, 6 496
39, 9 496
39, 10 496
39, 13 177
40 401
40, 7 187
40, 7s 306
40, 10 266
40, 10 306
40, 41 266
41 401
41, 1 258
41, 1 307
41, 2 307
41, 4-5 440
41, 4-5 497
41, 5 98
41, 5 426
41, 5 439
41, 5 547
41, 8 266
41, 16 177
42, 14 341
43, 12 342
44, 15-25 555
44, 21 113
46, 4 331
46, 6 327
46, 9 329
47, 5 98
48, 7 450
48, 13 385
48, 35 555
48, 37 98
49, 2 341
49, 3 450
49, 19 221
49, 34 269
50, 2 308
50, 14 329
50, 34 53
50, 42 327
50, 43 79
51, 11 331
51, 12 308
51, 27 308
51, 27 338
52 257
52, 1 176
52, 4 259
52, 10 306
52, 12 176
52, 12 265
52, 15 496
52, 16 496
52, 17-23 423
52, 21 273
52, 24 486
52, 24 487
52, 24-27 496
52, 25 177
52, 27-30 345
52, 28-30 107
52, 31 263
52, 31 268

Lam

1, 1 203
2, 1 395
2, 2 313
2, 5 313
2, 6 594
2, 7 319
2, 8 316
2, 19 255
2, 19 580
2, 20 493
4, 20 155

Bar

6, 26 99

Ez

1 395
1 419
1, 2 268
4, 2 323
4, 11 277
6, 1-6 440
6, 3 377
6, 4 379
6, 6 378
6, 6 379
6, 13 369
6, 13 440
7, 15 326
7, 18 98
7, 23 198
7, 24 439
7, 26 459
7, 27 113
8-10 427
8 422
8, 1 199
8, 1 268
8, 7-13 555
8, 14 493
10 395
10 419
11, 16 447
14, 1 199
14, 12-20 54
16 57
16, 4 79
16, 8 66
16, 20 562
16, 37-38 71
16, 40 70
17, 13-21 342
18, 8 241
18, 10-20 54
18, 12 242
18, 13 241
18, 16 242
18, 17 241
19, 1-14 100
20, 1 199
20, 1 259
20, 1 268
20, 3 199
20, 12 601

20, 12 603
20, 12 606
20, 13 602
20, 13 607
20, 20 601
20, 20 603
20, 20 606
20, 25-26 561
20, 25-26 562
20, 28 369
20, 28-29 376
20, 40 372
21, 8-10 327
21, 26 456
21, 26-27 457
21, 27 323
21, 27 341
21, 30-31 154
21, 31 511
21, 31 512
22, 7 118
22, 10 171
22, 11 50
22, 12 241
22, 24-29 113
22, 26 459
22, 26 602
22, 29 113
23 57
23, 6 305
23, 12 305
23, 24 331
23, 29 71
23, 38 602
23, 39 563
23, 39 565
24, 1 251
24, 1 268
24, 17 98
24, 17 99
24, 22 99
24, 23 98
25-36 100
26, 1 268
26, 8 330
26, 8-9 323
26, 17-18 100
27 122
27, 2-9 100
27, 9 199
27, 10 331
27, 11 316
27, 11 331
27, 13 126
27, 30 98
28, 2 165
28, 9 165
28, 12-19 100
28, 14-16 371
29, 5 94
29, 19 343
32, 1 263
32, 2-8 100
32, 16 100
32, 17-32 94
32, 21-30 84
32, 27 95
32, 30 86
33, 6 326
33, 15 242
33, 21-22 254
34 41
34, 1-10 148
36, 5 233
37, 23-28 424
38, 4 305
38, 5 331
39, 3 330
39, 9 327
40-42 274
40, 1 259
40, 1 631
40, 1-44, 9 423
40, 2 373
40, 3 273
40, 5 274
40, 5 283
40, 6-16 317
40, 39 545
40, 45-46 471
40, 46 471
40, 47 275
40, 49 275
41, 3 412
41, 3-4 424
41, 5-11 425
41, 21 525
41, 21-22 424
41, 21-22 526
41, 21-22 537
41, 22 525
42, 1-14 425
42, 13 545
42, 13 587
42, 20 365
42, 20 366
43, 1-12 423
43, 1-12 428
43, 7 94
43, 7 97
43, 7 380
43, 7 395
43, 7 424
43, 7-8 416
43, 7-9 148
43, 9 380
43, 13 274
43, 13-17 424
43, 13-17 525
43, 13-17 527
43, 18-27 525
43, 19 471
43, 20 527
43, 26 451
43, 27 542
44, 4 424
44, 4-9 423
44, 6-14 470
44, 6-31 470
44, 6-31 471
44, 7-9 137
44, 7-9 492
44, 7-9 500
44, 11 461
44, 11 471
44, 11 529
44, 14 362
44, 15 471
44, 15-31 471
44, 16 526
44, 16 552
44, 22 65
44, 23 220
44, 23 459
44, 24 220
44, 29 348
44, 29 545
44, 29-30 490
44, 29-30 516
45, 1 234
45, 4 453
45, 4-5 471
45, 7 182
45, 7s 148
45, 10 271
45, 10 277
45, 11 277
45, 11 279
45, 11 283
45, 12 281
45, 12 282
45, 12 283
45, 13 276
45, 13-16 202
45, 13-17 514
45, 14 276
45, 14 277
45, 14 278
45, 14 279
45, 14-15 616
45, 15 542
45, 17 148
45, 17 202
45, 17 542
45, 18-20 597
45, 18-20 639
45, 18-25 266
45, 18-25 597
45, 18-25 621
45, 19-20 545
45, 21 611
45, 21 613
45, 21 616
45, 21 618
45, 21-24 597
45, 21-24 610
45, 22 113
45, 22s 148
45, 23 545
45, 23-24 624
45, 24 277
45, 25 622
45, 25 624
45, 25 627
46, 1 601
46, 1-5 593
46, 3 593
46, 5 277
46, 6-7 593
46, 7 277
46, 11 277
46, 11 594
46, 12 542
46, 13-15 592
46, 14 276
46, 14 277
46, 16 175
46, 16-18 182
46, 17 247
46, 17 248
46, 20 545
46, 20-24 471
47, 1 417
47, 22 118
47, 22 234
48, 11 471
48, 11-14 471
48, 21 182
48, 35 428


Dan


1 177
1, 5-15 178
1, 6-7 83
1, 7 160
2, 25 287
3, 6 255
3, 15 255
4, 16 255
4, 26 263
4, 30 255
5, 2 174
5, 3 174
5, 5 255
5, 13 287
5, 23 174
5, 25 281
6, 11 580
6, 14 287
7-10 222
7, 9-10 222
8, 2 319
8, 11 592
8, 13 259
8, 13 592
8, 14 253
9, 6 114
9, 20 373
9, 16 373
9, 21 254
9, 21 592
9, 24-27 245
9, 24-27 261
9, 25 157
9, 25 509
9, 25-26 511
9, 27 426
9, 27 526
9, 27 640
10, 2 261
11, 22 509
11, 31 592
11, 31 640
12, 11 592
13, 28s 222
13, 34 222
13, 50 222
13, 62 222
14, 1-22 526
14, 1-22 550
14, 12 552
14, 18 552


Os


1, 1 160
1, 4 81
1, 6 81
1, 7 329
1, 9 81
2-3 69
2, 4 68
2, 4 166
2, 4s 57
2, 5 71
2, 11-12 71
2, 13 260
2, 13 593
2, 13 594
2, 13 600
2, 13 607
2, 13-15 574
2, 15 555
2, 16-17 43
2, 20 329
3 69
3, 2 276
3, 2 285
3, 4 456
3, 4 457
3, 4 542
4, 4-5 493
4, 4-7 546
4, 6 459
4, 8 488
4, 8 546
4, 11-13 574
4, 12 457
4, 12-13 546
4, 13 379
4, 13-14 369
4, 14 493
4, 15 399
4, 15 439
4, 15 591
4, 19 542
5, 1 371
5, 1 401
5, 8 338
5, 8 341
5, 10 235
6, 6 574
6, 6 575
7, 3-7 148
8, 4 145
8, 4 148
8, 4 399
8, 5-6 437
8, 10 148
8, 11 488
8, 14 115
8, 14 313
8, 14 317
9, 4 99
9, 10 565
9, 13 233
9, 15 399
10, 5 437
10, 5 450
10, 8 381
10, 15 148
11, 1 90
11, 3 86
12, 2 342
12, 4 81
12, 8 115
12, 9 115
12, 10 43
12, 10 625
12, 12 365
12, 12 399
12, 12 591
13, 2 437
13, 2 561
13, 2 574
13, 5 43
13, 9-11 148
13, 11 145
13, 13 79


Jl


1-2 578
1-2 591
2, 1 338
2, 1 373
2, 8 328
4, 3 125
4, 3 345
4, 6 126
4, 9 347
4, 17 373


Am


1, 1 160
1, 1 268
1, 2 427
1, 2 428
1, 4 319
1, 6 126
1, 9 126
1, 14 32
1, 14 341
2, 1 95
2, 2 32
2, 2 319
2, 2 341
2, 5 319
2, 6 239
2, 6-8 115
2, 8 242
2, 10 43
2, 10 544
2, 11-12 589

2, 15 305
3, 6 338
3, 12 119
3, 12 223
3, 15 43
3, 15 115
3, 15 264
4, 1 74
4, 1 115
4, 4 365
4, 4 385
4, 4 399
4, 4 439
4, 4 449
4, 4 490
4, 4 542
4, 4-5 574
4, 4-5 591
4, 13 376
5, 1-2 100
5, 4 385
5, 5 387
5, 5 399
5, 5 439
5, 10 218
5, 10 221
5, 10 223
5, 11 115
5, 11 236
5, 12 115
5, 12 218
5, 16 100
5, 21-27 574
5, 21-27 575
5, 22 531
5, 22 543
5, 22 546
5, 23 491
5, 23 579
5, 24 544
5, 25 543
5, 26 604
6, 4 115
6, 8 43
7, 1 202
7, 1 257
7, 9 374
7, 9 381
7, 9 439
7, 10s 438
7, 10-13 146
7, 13 167
7, 13 420
7, 17 273
8, 5 115
8, 5 260
8, 5 271
8, 5 276
8, 5 593
8, 5 600
8, 5 607
8, 6 115
8, 6 239
8, 10 98
8, 10 100
8, 14 387
8, 14 438
9, 1 438

Abd

16 373

Jon

1, 9 128
3, 3 274
3, 7 111

Miq

1, 2 222
1, 3 376
1, 8 98
1, 8 100
1, 10 98
1, 13 304
2, 1s 115
2, 2 115
2, 2 236
2, 5 234
2, 7 459
3, 4 575
3, 11 115
3, 11 459
4, 1-2 373
4, 2 428
4, 4 235
4, 14 217
4, 14 219
5, 1 148
5, 9 304
5, 12 378
5, 12-13 378
5, 13 379
6, 1 222
6, 1-8 561
6, 6-8 574
6, 10 276
6, 10-11 271
6, 11 281
7, 3 115

Nah

2, 4 332
3, 8 316
3, 16 122

Hab

3, 19 376

Sof

1, 4 450
1, 7 542
1, 8 542
1, 11 286
1, 14 32
1, 16 32
1, 16 316
2, 3 116
3, 6 316
3, 11 373
3, 12-13 116

Ag

1, 1 482
1, 1 483
1, 1 497
1, 1 508
1, 1-2 424
1, 2 424
1, 9 424
1, 9 428
1, 12 508
1, 14 508
2, 2 508
2, 3 425
2, 4 113
2, 4 508
2, 7-9 425
2, 11s 220
2, 11-13 459
2, 13 94

Zac

1, 7 258
1, 8-11 305
1, 12 581
1, 16 273
1, 17 429
2, 5 273
2, 14 428
2, 16 429
3 510
3, 1-9 510
3, 1 222
3, 1 508
3, 2 429
3, 8 508
3, 9 511
3, 10 235
4, 1-14 510
4, 7-10 424
4, 14 156
4, 14 485
5, 6-10 276
6, 9-14 512
6, 11 508
6, 13 485
7, 1 258
7, 1s 591
7, 1-3 497
7, 1-3 506
7, 3 220
7, 3 266
7, 3 459
7, 5 113





7, 5 266
7, 10 118
8, 3 428
8, 5 87
8, 16 218
8, 19 591
9, 13 331
10, 2 456
12, 10 100
12, 11-14 100
12, 12-14 109
13, 8 282
14, 5 160
14, 7 253
14, 8 264
14, 9 635
14, 10 373
14, 16 622
14, 16 623
14, 16 634
14, 17-18 635
14, 18 622
14, 21 122

Mal

1, 2-3 78
1, 7 552
1, 7-12 526
1, 12 552
2, 11-12 64
2, 14 66
2, 14-16 69
3, 5 118
3, 5 120
3, 7-10 517
3, 8-10 272

Mt

3, 11 132
5, 25 221
5, 25-26 227
5, 31-32 69
5, 42 240
8, 4 584
11, 16 87
11, 28 609
12, 2 608
12, 43 638
13, 13-15 562
14, 25 255
15, 10-20 586
16, 18 419
16, 19 188
17, 1 372
17, 24 515
18, 10 176
18, 30 227
19, 1-9 69
20, 1s 119
20, 2 119
20, 8 119
20, 8 120
21, 33-41 236
22, 2 68
22, 24-27 72
23, 4 586
23, 13 586
24, 20 608
25, 27 241
26, 11 116
26, 15 129
26, 59-60 222
26, 59s 222
27, 47-50 592
27, 59 95

Mc

2, 27 608
2, 28 608
3, 2 608
3, 4 608
10, 12 69
10, 45 576
12, 41 76
12, 44 76
13, 35 255
14, 58 432

Lc

1, 9 537
1, 59 80
1, 59 83
2, 21 80
2, 31s 88
4, 16 608
7, 14 95
12, 58-59 227
13, 14 608
13, 15-16 608
15, 12 93
17, 14 584
19, 23 241
21, 1-4 76
22, 20 577
22, 30 178

Jn

1, 14 389
2, 19 432
4, 20-21 447
5, 10 608
7, 22-23 86
7, 51 222
8, 5 70
8, 7 222
9, 20 87
10, 22 641
11, 44 95
13, 6-7 132
19, 39-40 95

Act

1, 12 608
2 622
6, 11s 222
7, 48 432
15, 5s 86
16, 3 86
18, 18 589
21, 23-24 589
28, 26-27 562

Rom

9, 13 78
14, 14 586

1 Cor

5, 7 577
7, 18 86
10, 18 573
11, 25 577

2 Cor

5, 21 533
11, 24 226

Gál

2, 3 86

Ef

5, 2 576

Col

2, 16 593

Heb

4, 1-11 609
5, 1 460
5, 1 462
5, 6 168
7, 27 577
8, 3 460
9, 7 367
9, 12 577
9, 22 533
9, 26 577
9, 28 577
10, 10 577
10, 12 577
10, 14 577
10, 28 222

Ap

1, 32 425
8, 3 581
13, 16-17 130
21, 15-16 274